

UNIVERSAL  
LIBRARY

**OU-232970**

UNIVERSAL  
LIBRARY









ماشاء الله لا قوة الا بالله

از تازو افاضات جامع الکلمات علامه شادوی حضرت مولانا محمد عبدالحق خیر آبادی



بیراهه موعظه

شر



ممدوشن خان نعمده الله رحمة الغفران

باہتمام عاجز قلم نامہ

در مطبع نظامی کابینہ مطبعہ  
۱۲۴۸

# turn of assessments on Companies under Part III of the Indian Income Tax

quarter ending

| 1  | 2                | 3                |     | 4  |     | 5                                 |     | 6                                     |     | 7             |     | 8   |     |
|--|------------------|------------------|-----|--|-----|-----------------------------------|-----|---------------------------------------|-----|---------------|-----|---|-----|
|  | Number assessed. | Amount assessed. |     | Amount of instalments which have fallen due. |     | Amount of fines under section 30. |     | Total demand column 4, plus column 5. |     | Realisations. |     | Refund under section 27, exclusive of fees. |     |
|  |                  | Rs.              | As. | Rs.  | As. | Rs.                               | As. | Rs.                                   | As. | Rs.           | As. | Rs.   | As. |
| Profits whose incomes or profits are assessed at not less than Rs. 500, but at less than Rs. 750 |                  |                  |     |  |     |                                   |     |                                       |     |               |     |   |     |
| Do. " 750, do. " 1,000   |                  |                  |     |  |     |                                   |     |                                       |     |               |     |   |     |
| Do. " 1,000, do. " 1,500   |                  |                  |     |  |     |                                   |     |                                       |     |               |     |   |     |
| Do. " 1,500, do. " 2,000   |                  |                  |     |  |     |                                   |     |                                       |     |               |     |   |     |
| Do. " 2,000, do. " 10,000  |                  |                  |     |  |     |                                   |     |                                       |     |               |     |   |     |
| Do. " 10,000, do. " 1,00,000   |                  |                  |     |  |     |                                   |     |                                       |     |               |     |   |     |
| Do. " 1,00,000, and upwards.   |                  |                  |     |  |     |                                   |     |                                       |     |               |     |   |     |
| Total,   | ...              | ...              | ... | ...  | ... | ...                               | ... | ...                                   | ... | ...           | ... | ...   | ... |

عسان  
الاسفار لرق الكونار  
موقوف

DEPUTY COMMISSIONER'S OFFICE

DIS. TRICT.

Deputy Commissioner.

موقوف  
موقوف  
موقوف

مَكْتَبَةُ اللَّهِ لِقَوْلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

از تصانیف علامه کبیر تحریریه جلاله امام محمد عبدالحق صاحب غیر آبادی مسیح علیه الشرح والا یاد

الحاشیہ الزامدبجلی  
والعامة من نشر الموعود

باجتهام اخی غفران محمد عبدالحق بن محمد صاحب بر سر مشرفان غفران و تربیت یافته حضرت بابر در مسقط طاعون

مطبع ۱۲۹۵م  
نظاوا کانیو فجله مطوع



واصحاب وادفع الصواب عن محقة خطوب ومحقه كروب عني بل لا مبر للجواد وهب الصافات الجباد  
 نالك رقاب الاعم من العباد مومس اساس الانصاف والاقتصاد ناسخ مرسم الكفر والاي وطويل الباع والنجاة الذي يولف  
 بين الشار والاساد عونه فيرق الارواح عن الاجساد وعطفه بمحج غوائل النوى والناد عن اشفاف الوجوه قوصحات الاكباد  
 يعي النواب الى مح محمد كلب عليخان جواد لازل ظهر الكفر منقضا بصولته وجل البدر منقضا بسيدته وشوكة فان  
 وقع ما علمته مع طبع جواد وقلب خاله موقع القبول فهو غاية الامول باننا اشرع في المقصود بكون الملك العبد وقال وحيد زاده فتعده الله بغيره  
 قوله لا تخفى الخ انتم ان المتباد منه ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها وجه التبادر  
 لا يطلع في العرف على المندرج انه حال مختص او مشترك فلا يقلل ازدياده حال الكاتب لاننا موضوعات لما المراد بالموضوع  
 الموضوع بالطبع وبالمحمول المحمول بالطبع وقصر القضية نهما على النظم الطبعي وان عكست يكون انظم غير طبعي فالامور العامة  
 تاتكون محمولات بالطبع ولا تكون موضوعات لك فلا يرد ان كل موضوع يصير محمولا في العكس بالكفر عند انكس تكون الامور  
 موضوعات للمحمولات لان النظم الطبعي يكون بالعكس غير طبعي والوجود والامكان وغيرهما ما يجب عنه هنا لك اي محمولا  
 بالطبع عارضة لمحمولات الاقسام وافرادها على استثنائية اليه ولما كان لقائل ان يقول ان الوجود عرض كما نطق به الشيخ  
 في التعليقات فهو مندرج تحته فلا يكون من الامور العامة اجاب عنه في الحاشية بقوله وما وقع في تعليقه استثنى من  
 اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور المقابل للجوهر اي الوجود وفي الموضوع اعلم انه قال الشفيق في التعليقات  
 وجود الاعراض في انفسها هو وجودها بالمعنى المساوي للعرض الذي هو الوجود فانه لما لم يتج في موجودية الى وجوده لم يصح  
 ان يقال في وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجوده وموضوعه ولا يخفى ان هذا الكلام نفس كون الوجود عرضا لقوله  
 سوى للعرض الذي هو الوجود ولقوله هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجوده وموضوعه فقد اطلق على محل الوجود لفظ الموضوع  
 والموضوع هو محل العرض فلهذا الظاهر ان الاستثناء هنا متعلق فكيف هو مستثنى من غير مستثنى منه فالقول بان مراده بالعرض  
 العارض تحريف لكلامه افج يصير الاستثناء منقطعا ويراد بالموضوع مطلق محل المحل العرض وهذا محجة لسليمة السليمة في القياس  
 المقصود ان العرض لما كان ناعته لخاله اي كان وجوده وجودا ناعته لموضوعه منتسبا اليه بخلاف الوجود اذ الوجود له نسبة  
 الى محله كان الوجود مستثنى عن هذا الحكم فلم يكن داخل تحت العرض والا كان حكمه حكم سائر الاعراض لما نقول ان اريد بكون العرض  
 ناعته لخاله كونه قائما به قيا ما انشأ ميا فمذا غير جار في جميع الاعراض فلا يلزم من استثناء الوجود عن هذا الحكم خروج عن الاعراض  
 وان اريد بكونه قائما به اعم من ان يكون انشأ ما او اترعا فالوجود ايضا لك فالحق ان الامور العامة وان لم تكن مشتركة  
 تحت مقوله لكونها بسائط عقلية لا انما مندرجة تحت العرض اذ العرض غير منحصر في المقولات استثنى فمعرض اترعا عية  
 لكونها قائمة بالموضوعات قيا ما اترعا هي ان الوجود وكونه عارضا عندهم حال بل لا ريب واحال منحصر في العرض بصورة  
 كما ان محل منحصر في المادة والموضوع والوجود اذ ليس بجوهر فليس بصورة فهو عرض غاية الامر انه غير مندرج في وجه



من المتكولات الأخيرة في هذا الباب ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير ثنائي الجبر والصوري عندكم كما هو التحقيق فالكثرة مندرجة تحت العرض لان الكم المنفصل مندرج تحت الكثرة من الكم والعامة فليس شئ لانه على هذا التقدير وحدات من حيث انها معرفة للمبدا العامة والكثرة وحدات محضه كما يستحق ان يقال الله تعالى اني ان الكم المنفصل ليس نفس الكثرة لان الكثرة عبارة عن الوحدات الصرفة من دون اعتبار الولاية لانه وضاه لا وجود له في الكثرة ليست بوجوده واعداء بل هي وجودات مستعدة فلا يندرج تحت شئ من المتكولات فلا يكون وجوده او لا وجوده الكم المنفصل عبارة عن الوحدات المعروفة للولاية الوحدانية فالعد حقيقة واحدة محصلة مندرجة تحت الكم والوحدات بعد عرض الولاية محصلة الكم المنفصل وان لم تكن قبل عرضها كالمثل بل وحدات محضه وباختلاف الاعتبارات فيختلف الاحكام فلا يدان ان الكثرة والعدو قد اثنان لذات ومتغايران بالاعتبار فلو كان العدو كما كانت الكثرة فيهم كما ان الملازمة ممنوعة الا ترى ان المبيعة المطلقة والمجردة متحدتان بالذات متغايرتان بالاعتبار مع ان الاول وجوده والاخرى متنته فتمتقي انه لا يلزم من عدمه فندرجا تحت مقولة ان المتكون عرضا قائل فيه وهذا هو ما ذكره الباري في رفع ان هذا التعريف يصدر عن الكم المطلق والكم المنفصل عند القائلين بربنا وعلى صحة قيام العرض بالعرض الكم المنفصل وكيف فاما تحقيق في الجبر والعرض على العلم والقدرة وسائر الصفات السبع فاما لتوحيده في الواجب الجبر وجب الرفع ان الصفات السبع وكذا الكم وكذا كيف وموضوعات العرض ومندرجة تحتها فتخرج بما من التباين واعترض عليه بالان حاصل كلام الجشني ان الامر العام يجب ان يكون عاما ومجموعا بالاطبع فهذا القول بالانسيبة الى نفس الكم لا قسم الناشئة او بالنسبة الى افرادها بالانسيب الى الثاني لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام عنوانات لما كانت يصح جعل الامور العامة عنوانات فمن اين يعلم ان الاقسام وموضوعات بالاطبع والامور العامة ليست كذلك والاول ايضا باطل لان مفهوم العلية غير عارض لمفهوم الوجوب اذ هو المفهوم الاعتباري ليس علة لشيء وثانيا بان القول يكون الصفات السبع مطلقا مندرجة تحت العرض غير صحيح لان صفات الباري قدومية عند عامة المتكلمين القديم عندهم لا يكون جوهرا ولا عرضا لانقسام الحاشي عندكم كما صرح الجشني فيما بعد حيث قال من اثبت الصفات الزائدة لا يقول بجزئيتها فان قلت انهم قسموا العرض الى مقولة كيف وغيره ثم مقولة كيف الى الكيفية النفسانية وغيره ثم الكيفية النفسانية الى العلم وغيره ثم عرفوا كلها منها ثم اوردوا نقوضا يخرج الصفات القدومية عن بعض التعريفات بخروج الحادثة عن البعض الآخر فالقسيم والتعريف وليان على ان المعرفة مطلق الصفات يقال انهم تسامحوا في جعل مطلق الكيفية النفسانية قساما من كيف كما انهم تسامحوا في التسمية بل قسم كيف انما هي الكيفيات النفسانية الحادثة والتعريف ليس اسما بل المطلق المفهوم في ضمن هذا المقيد فتعريف المطلق والبحت عنه لا يوجب كونه وانما است العرض اما عند اهل التحقيق القائلين بكون الصفات عين الذات فلا شك ان مطلق الصفات لا يصح اندراجها تحت العرض ولا يلزم اندراج الذات تحت العباد بالله تحقيق المقام ان العلم مثالا مفهوم هو انه مبدا الاكتشاف ومصدق لا يشتر عاقل في ان مصداق علم الواجب مغاير لمصداق علم الجبر كما ان الوجود مثالا مفهوم ومصدق فليس الكلام في صدقة لعدم اشتراكه بل في مفهومه ولا فرق بين مفهوم العلم ومفهوم الوجود فلا وجه لعددها من الامور العامة ودون الاخر فان قيل ان



مفهوم العلم من حيث الغرض من مفهوم الوجود يقال قد عرفت انه لا فرق بينهما فاستبان ان مصداق الصفات غير مشتركة فان  
 مصداق علم الواجب قدرة وكذا غيره من صفاته غير مصداق تلك الامور في الجواهر فلا يسيل الى كونها امور اعامة وانما مفهومها  
 فلا شك في غير ذلك كما لا شك في اشتراك الوجود وايضا بهي فلا ريب في كونها امور اعامة وليس من الواجب ان يبحث عن  
 جميع الامور العامة في بابها ويحكي حقيقة ان شاء الله تعالى وبما يجاب عنه المجيب لمحقق الدواني في حاشية القدرية على شرح  
 التجريد بان كونهما اي كون الامور المذكورة من الامور العامة مسلم لكنه لا يقتضي ان يبحث عنها جواز ان لا يتعلق الغرض العلمي عنها على وجه  
 العموم والبحث عنها في فننا انما يجب ان يتعلق الغرض العلمي عنها على وجه العموم واعلم ان المحقق الدواني بعد اجاب بهذا الجواب قال  
 ولكن في عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث عن الصفات اسع على وجه العموم ونظر المحقق اراد ان يدفع هذا النظر فقال وتحقيقه  
 ان وجه العموم المعنيان الاول شمول الشيء للاثنتين والثانية وجوده فيها والثاني حيثية نفس الشيء من دون تخصيص بقسم خاص  
 وفي الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الوجود وعلى وجه العموم بالمعنى الاول اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحقيقها فيها لا على  
 وجه العموم بالمعنى الثاني اي من حيث انفسها من دون تخصيصها بقسم من قسميها فن لا يلزم الاعامة انما يبحث عن احوال اقسام الوجود من حيث شمولها لكل  
 قسم من اقسام الوجود بما فيه اوسع قطع النظر عن هذه حيثية فلا يبحث في الامور العامة فلا بد منها من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها  
 على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني اي الامور التي تعلق الغرض العلمي  
 بالبحث عنها من حيثية انفسها ولم يلاحظ فيها حيثية اشتمول بل يبحث عنها اما على وجه اختصاصها بقسم خاص او يبحث عنها  
 انفسها من دون تخصيصها بقسم لا يلاحظ اشتمول بل حيثية اخرى كالعلم والكم ونحوها اذ يبحث عن العلم في الاعراض كونه كيفية  
 مخصوصة وعن الكم كونه قسما من الاعراض لا يبحث عنها مهنابل يبحث عنها في الامور الخاصة وبهذا اندفع ما قيل ان كما لا بد في  
 الامر العام من ملاحظة اشتمول لك لا بد في الامور الخاصة من ملاحظة الاختصاص بقسم قسم فلا يتصور ان يبحث عن الامور  
 التي يلاحظ فيها العموم بالمعنى الثاني في الامور الخاصة بل يجب ان لا يبحث عنها على وجه العموم أصلا وجه الاندفاع ظاهر  
 يروى عليه لا فرق بين الوجود والعلم وغيره في ان يبحث عن الوجود ومثلا من جهة اشتمول لافراد الموجود ونحو خلاف العلم وغيره اذ كل ما  
 يجعل عمولا للوجود في السائل يجعل مثله محولا للصفات في مسائلها كالبديهة والنظرة والاشتراك والزيادة في الممكن والعينية في الزمان  
 قال قول بان الوجود ومثلا يبحث عنه حيثية العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره حيثية العموم بالمعنى الثاني غير موجه وايضا قد تقرر عندهم  
 ان حيثيات المعبرة في الموضوع تقييده او تعليلية في نظر الباحث لا فرق بين الوجود والعلم وغيره فانه لا تقييد ولا تعليل  
 في نفس الامر بل صحيح التقييد والتعليل في نظر الباحث في الجميع فلا معنى لقول بان الوجود وغيره من الامور العامة تبحث عنه حيثية  
 العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره حيثية العموم بالمعنى الثاني ولو اکتفى في الجواب على التزام كون الامور المذكورة من الامور العامة  
 والقول بان لا يجب ان يورد كل مسألة فن في ذلك الفن بل غاية الامر صحة ايرادها فيه وقد يورد بعض سائل الفن في فن آخر  
 المناسبات لاستخرج عن هذه التكلفات كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم باعتبارها كالمعلومات

والمفهومية ونظائرها لا يجب عنها اصلا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة علم ان المحقق الدواني بعد ما بين ان كون الكم بصفاته  
الاسبع من الامور العامة لا يوجب البحث عنها قال يؤيده ان المعلوم والمخبر عنه ونظائرها داخلية في تفسير الامور العامة مع انه لا يجب  
عنها وانما الظاهر ان قياس المعلوم والمخبر عنه على الكم والصفات السبع قياس مع الفارق اذ المعلومات والمفهومية ونظائرها ليس  
لبعضها عوارض لبعضها عوارض لكنها مبنية البشوت لمروقاتها ولم يتعلق الفرض العلمي بها اصلا بخلاف مباحث الصفات فانها  
كثيرة جدا ودعوى عدم تعلق الفرض العلمي بها لا يخلو عن سباجة وما قال بعض الاعاظم ان التعريف يصدر عن الامور العامة الغير المفهومية  
في هذا الفن مع ان الصدق يوجب الدخول عدم البحث عدمه فحال المعلوم والمخبر عنه مثل حال الكم والصفات السبع فكما لا يصح التاخير  
بالصفات لك لا يصح بالمعلوم ونظائرها فلا يخفى على المتأمل سخاوتها وعلم انه قال المحقق الدواني ان الامور العامة هي المشتقات  
فالامور بالكم والكيفية والتكميل لا يجب عنها في باب الاعراض وفيه ان للمبادي ايضا احوال انظرية ولا بد من البحث عنها في فن  
من فنون الحكمة ولا يصلح فن آخر يبحث عنها سوى فن الامور العامة على ان المشتقات قد لا تشمل البحث كما في قول الوجود زائد  
معنى لقولك الموجود زائد وارجاعه الى القول القائل الموجود ذو وجود زائد تكلف بارود وعلم انه جعل هذا التعريف لفظيا سهلا  
فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم ويكون المقصود من تعريف الامور العامة امتيازها عن الامور الخاصة التي اعتبر فيها مخصوص  
بقسم قسم لانها المقابلة لها الامتيازها عن جميع ما عداه واورده عليه بان تعريف الموضوع انها هو الامتياز عما عداه وظهر ان الامتياز  
لا يحصل بالاعم وناية تفصي ما افاد بعض الاكابر انه انما كان اهم الامور العامة موضوعا في عرف الفلاسفة لحوال الحسب الشاملة  
القسمية من الفلك العنصر فاذا اطلق هذا الاسم اشتبه لما دنفه وتفسيره لفظيا بالانحيتس بواحد من اقسام الموجود لم يحصل الامتياز  
عن الامور العامة المفهومية عنها في الطبعايات قال في الحاشية يجوز و التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوز به بالانحصار لعل وجهه ان  
الانحصار في الاعم فهو شامل ودون العكس فمكن ان ياتى بالاعم الى الانحصار دون العكس انتهى اورده عليه بان في التعريفات عند  
تصور واحد متعلقا بالمعرف بالكبريات وبالعرف بالفتح بالعرض هذا لا يقتضي الا ان يكون بينهما علاقة وحمل بحيث  
يكون صورة احدى صور الآلة بالذات او بالعرض ولا يقتضي الاحاطة والشمول وهذه العلاقة متحققة بين الاعم والانحصار من  
الطرفين فيصح ان يكون كل منهما معرفا للآخر فان قيل الانحصار خفي من الاعم يقال ان هذا غير مانع في اللفظ فان حصول الانحصار قد  
يعد حصول الاجلي لكون اللفظ الموضوع باراء اظهر دلالة من اللفظ الموضوع باراء الاجلي لما رخص لاشتراك وغيره قوله فان كل موجوداته  
نواميس ما قال الشارح ان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة على سبيل التبرع والاحسان فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق  
في جميع افراد الشائنة او الاثنين بل يكفي تحققة في واحد منها فالوحدة متحققة فيما له وحدة وان لم تكن متحققة فيما له كثرة فان قلت  
ان الشارح انما دعى شمول الوحدة لكل موجود وبالظهر من كلامه ان محشى عدم اشمول للافراد المعهودة فلم يثبت التبرع قائم مقصود  
لمحشى ان الامور العامة لا يجب شمولها للافراد الموجودة للاثنتين بل يكفي اشمول لبعض و يثبت بان الافراد كلها  
سواسية في الفردية فلموجب اشمول للافراد الموجودة لوجب اشمول للافراد المعهودة واليه مع انه ليس لك والاسم

لو وجب الشمول لجميع افراد الثلاثة لكانت موجودة او معدومة بخروج الامكان من نظامه من الامور العارضة او من  
 كل الاوضاع افراد متع قال في الحاشية بيان ذلك ان كلامنا الوجوب الجوهري والعرضي لبعض افراد متع كشرى الباري للوجوب الجوهري  
 التعر في وجوده في موضوع الجوهري والعرضي الذي جرده في موضوع العرض هكذا في كل فرض فلو علمنا ان مقتضى ضرورة وجوده بالان  
 لو اعتبرت الافراد المتع افراد الزم ان لا يكون بين الكلبيين تباين اصلا وثانيا بان فرد الكل لا يصدق عليه الكل في نفس الامر بالفعل  
 بالامكان من المبدأ ان شرى الباري لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر ولا الجوهري على الجوهري الموجود في موضوع ولا العرض على  
 العرض الموجود في موضوع وكذا لا يصدق الكل على ما يخلو عن الزم المية فالامور المذكورة ليست افراد الواحد من الثلاثة فعدم صدق  
 الامكان عليها غير مضر من يدعى شمول الامور العامة لجميع افراد الثلاثة والاشنين انما يدعى شمولها لما هو فرد لها في نفس الامر وفيما اشنا  
 لو كانت الافراد المتع الثلاثة والاشنين افرادها فالامكان ايضا لكل الافراد متع ويجوز ان يكون الافراد المتع الثلاثة والاشنين  
 افراد متع للوجود والامكان ايضا فوجب لشمول الجميع واستدل المحقق عليه والى ذلك اى على عدم وجوب شمول الامور العامة  
 بجميع افراد الموجود بانهم جعلوا العلية ما يشترك فيها الثلاثة وعدم شمولها لجميع افراد الجوهري والعرضي بين الامور وجدت في جميع  
 افرادها كان كل واحد من الافراد على محلول تلك المعلومات الحاصلة من كل احد من الافراد لا يخلا ما ان يكون جوهرا او عرضا فغير الكلام  
 اليه يلزم منه عدم تناسي الافراد وهو بط عن التكميل في اى الفلاسفة فليس باطل اذ لا يلزم التمس في الجمعات لان الكلام في  
 مطلق العلية لا في العلية الموجبة ويجوز تحقق افراد غير متناهيته على سبيل التقاب وانت تعلم ان التكميل في القولون بعد تناسي معنى  
 لا تقتض عند حد وكم يمكن شمول العلية لجميع افراد الجوهري والعرضي انتهى وايضا مجموع كل اثنين من ثلاثة موجود بوجوده وجزءه وكل  
 واحد من الثلاثة وجزءه علة للمجموع فلهذا كان مية اعتبارية ووحدة بمحض الاعتبار لم يزل تحت الجوهري  
 والعرض فانها من اقسام الموجود الواحد فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة لشيء وفيه ان مجموع افراد الكل لا يصدق عليه الكل كما تقرر عندكم  
 فمجموع افراد الجوهري جوهري ومجموع افراد العرض عرض فليز ان يكون هو ايضا علة لشيء واللام شمل العلية لمجموع بالجملة ان اعتبر الحد  
 الاعتبارية فمجموع الافراد لا يفر د ويلزم ان يكون هو ايضا علة لشيء وان لم يعتبر مجموع الافراد افراد وليس حكم سوى احكام الافراد فكيف  
 يكون لمجموع معلولا وكل واحد من الثلاثة وجزءه علة للمجموع وايضا يجوز ان يكون فرد من الجوهري والعرض علة لفرد والفر د لمعلول  
 من جهة اخرى فتكون الافراد متناهيته واجواب ان هذه العلية والمعلولية ترجع حقيقة الى الحثيات وانما نفس الفرد لمعلول  
 فلا يمكن ان تكون علة لنفس الفرد العلة فلا بد له من معلول اما صفة قائمة بالعلة او غيرا فايخير الكلام اليه يلزم لاتناهي الافراد  
 وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف قد عرفت ان من يدعى شمول الامور العامة لجميع افراد الثلاثة انما يدعى شمولها لما  
 فرد لها في نفس الامر وهو ليس بتخصيص الافراد بالموجودة حتى يلزم التكلف على ان تخصيص الافراد بالموجودة ضرورة لان المص لم يعرف  
 الامور العامة بما لا يختص لواحد من الواجب الجوهري والعرض بل قال لا يختص لواحد من اقسام الموجود والى الواجب الجوهري  
 والعرض فلا شك ان الجوهري المعدوم والعرض المعدوم ليسا من اقسام الموجود قال في الحاشية وايضا لك ان تقول في الاشياء

على عدم وجوب شمول الامور العامة لكل فرد من الاثنين او الثلاثة ان التعريف ان كان على اى المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لا  
يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلاثة لان الكم مطلقا ولا اعراض نسبية كلها سوى الذين عندهم لم يست بوجوده فيه  
ان الكم منفصل والاعراض النسبية سوى الذين ليست اعراضا عندهم لانهم لا يعيدون الامور الانشائية من الاعراض والكم المتصل عندهم  
من احتمالات فليس هو فردا للعرض ان كان على اى الحكماء يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود متناجيا منها لان الكم  
المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم لم يست بوجوده في الخارج كما صرحوا به يمكن ان يقال الوجود بنفسه غير فردا من الامور العامة بل هو  
منها الوجود الاعم من الوجود بنفسه وبمنشئه ووقوع البحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا عنه وانما نحن ان الوجود بنفسه والوجود الاعم كلاهما  
من الامور العامة نعم الوجود وبمنشئه انما يبحث عنه لكونه نوعا عنه وتخصيص الجواهر والعرض الموجودين مما لا يلتفت اليه وبالحكمة القول بان  
في الامر العام تحققة في كل فرد من الثلاثة او الاثنين تجل خال عن التحصيل انتهى اعلم ان المحقق الدواني قد استدلل على عدم وجوب اشتغال  
الجوهر بالاشرة والعلية المادية والصورية فان الكثرة لا تصدق على الجوهر الجبر والواحد والعلية المادية وكذا الصورية غير شاملة لجميع الجواهر والاعراض  
فان قلت الاشرة لكثرة بالمتوحد وكثرة بالمحمول الثانية توجد في الجواهر المفارقة ايضا وان اعلنت ليس امتنا للبحث عن ثانيا بابا انما هو يتنا  
من النوع العلية قلت الكثرة بالمحمول صفة للمحمول حقيقة فهو كثرة بالعرض والكلام في الكثرة بالذات ولو كان الكلام في مطلق الكثرة فلا وجه  
لتخصيص الكثرة بالجواهر والعرض فان مطلق الكثرة مما يصدق على الوجوب ايضا فانه كثير من حيث الصفات المحمولة ولو جاز البحث عن الانواع  
لزم احتلاط مسائل الابواب ونفوت الفرض من التجويز ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن الحيوان الانسان في فصل النباتات لجاز ايراد  
الجبريات في فن الكليات من الطب فيلزم الاحتلاط هذا خلاصة ما قال المحقق الدواني في حاشية الجديدة على شرح التجريد والحيث انما قد  
بعض الكا برتس انه انما يلزم الاحتلاط ونفوت الفرض من التجويز لو بحث عن الانواع التي لا يوجد فيها اجته التي بوب لاجلها كما في  
فصل النبات فانه انما عقدا لبيان الاحوال العارضة من حيث النباتات فلو فرض البحث فيه عن الانسان اثبت الاحوال العارضة  
من جهة الادراكات لزم الاحتلاط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما عقدا لاثبات الاحوال العارضة من حيث الكلية  
فلو جاز البحث عن الجبريات لزم الاحتلاط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التجويز كما في هذا الباب فانه قد بحث عن الجواهر  
والاعراض الوجوب في ابوابها وبقى البحث عن الامور الخارجية عنها فعقد لذلك فن الامور العامة وبحث عن النواع ما هناك فلا يلزم  
الاحتلاط وقد يستدل على عدم وجوب اشتغال الجميع اذ الثلاثة او الاثنين بان الكلية والجبرية قد عدوها من الامور العامة مع انها  
لا يشتملان جميع الجواهر والاعراض قد استصوب بعض الكا برتس وقال انه خال عن الشغب انت تعلم ان كانت الكلية والجبرية  
صفتين للمعلوم فكل جوهر وعرض ان حصل في العقل كان كليا وان حصل في المحاسة يكون جسديا  
وان كانت صفتين للمعلوم فكل جوهر وعرض اعتبارا ان اعتبارا طبيعيتهم من حيث هي هي واعتبارا  
طبيعيتهم من حيث الاكتناف بالاعراض فهو بالاعتبار الاول كلى وبالاعتبار الثاني جزئي  
والا يلزم في شمول جميع الافراد شمول جميع الاعتبارات فتأمل قوله عند القائل الخ وذلك لان يطلق المية على الامر العقول

مع قطع النظر عن الوجود المتشخص اليقين بعد الالهام المطلقا قالوا ان كان قد يطلق اللمية على ما يشئ هو هو وهذا المعنى يتحقق على  
 تقدير عينية الوجود ايضا فيكون الواجب هية بهذا المعنى لان الوجود هو الذي به الواجب هو هو ولا يخفى ان اعتبار الالهام وعدم اعتباره  
 الوجود الكلي على تقدير عينية المتشخص الوجود ويمكن على تقدير غيرهما فلا يروى على الشايع ان اللمية عبارة عما يشئ هو هو ولا يربط  
 ان هذا المعنى يتحقق في الواجب كذلك المتشخص يطلق على ما لا يتنازع وهذا المعنى لا ينافي عينية المتشخص فعول الشايع عند القائل لغوا لاطلاق  
 قولنا فعله ان كان المراد بالعدم عدم المطلق اى سلب الوجود المطلق لئلا يرتفع حقيقة الوجود وبحيث لا يتحقق فردنا  
 هذا بالامتناع من ضرورة مطلقة او ناشئة عن الغير فاليساس في الامور العامة لاننا من احوال الموجودات ان قلت ما سبق من المعنى  
 يدل على ان الامر العام يكون من احوال المعدوم حيث قال ما من كلى الا وبعض افراده متشخص وتخصيص الافراد بالموجوده تكلت بهذا  
 الكلام يدل على ان الامر العام من احوال الموجوده قلت غرضه هنا انه لا بد للامر العام ان يكون من احوال الموجوده وان كان مختصا  
 او لا ولا ينافيه ما سبق اذ حاصله انه لو وجب لشمول الجميع الافراد لوجب لشمول الافراد المعدومه ايضا ولا يلزم منه كفاية لشمول الافراد  
 المعدومه فقط ولا يصح بان الامور العامة عوارض اية للموجودات لان تجل احوال الممكنة اثبتت للموجود من الامور العامة كما ان  
 الاحوال الثابتة له بالفعل منها فيكون عدم المطلق بالامتناع من الامور العامة او شمولها للوجود والعرض وان لم يكن بالفعل لكن ثبوتهما  
 ممكن كونها قابلية لعدم وجوده فيكون عدمه اذ افا وبغض الا كما برزت ان العدم المطلق ارفع لجميع احوال الوجودات فصادقه لاشئ  
 محض لان هذا شئ يصدر عن علية معدوم مطلق فالعدم المطلق لا يمكن ثبوته لشيء اطلاقا نعم يمكن ان يسلب الوجود بجميع احواله عن  
 الممكنات فلو اجازها كانت واعراضا وغير عن هذا السلب باصورية صورة ايجاب المعنى هذا السلب من اليمين ان الامور العامة من  
 الاحوال لا من سلب السلب البسيطة والامر من جنس صدقاتها وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن يمكن ان يقال انه اذا فزع السلب  
 البسيطة بتاسوا كان بالفعل وبالامكان كان السلب غير وليا والسلب العذولي حال ثبوته لمحل بالامكان لسيده على ثبوت لمحل بالامكان ان كان  
 لمحل معدوم مطلقا بالفعل فالا يعنى جميع احوال الوجودات وهذا القدر كاف في كونه من الامور العامة ولا يلزم ثبوت السلب بالفعل وقد  
 يقال لا وجه لمحل المجتبى عنما استراويا وان لم يكونا من الامور العامة فانها قسما من مطلق العدم والامتناع وهما مناسم كونها مضمونين  
 في بابا يجوز البحث عن انواع الموضوع ايضا واور عليه من الا كما برزت بان انه ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس لك  
 وان اريد ان نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود ونقيض له فليس لك كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة محل تام في  
 عنه بانه نوع من العدم الذي هو علم من ان يكون فردا لجميع احوال الوجود وبعضها وهذا العدم من الامور العامة او شمول بعض الافراد يحكي  
 لشمول المطلق وهذا العدم من الثوابت او ثبوت فردا يحكي لثبوت المطلق فقوله ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس لك  
 ليس على ما ينبغي ولا يلزم من كون الشيء نوعا لا علم الذي له ثبوت بحسب بعض الافراد ان يكون ثابتا وانت تعلم ان كون مطلق العدم من  
 الثوابت معنى كون بعض افراده ثابتا لا يستلزم كونه ثابتا اذ علم الفرد الثابت له من حيث ان خصوصية الفردية لا يستلزم ثبوته لمطلق الا  
 بالعرض بالمتبع فلا يكون العدم المطلق الذي هو ارفع لجميع احوال الوجود والعدم الثابت حقيقة ولا يلزم كون اقسامه قسمي القية الاخر

الاعتناء  
 على حسن  
 مع السلب  
 المولى من

فيصح ان يقال الانسان فرد للمحيوان الصالح باعتبار ان كون فرد من الحيوان صالحا لا يكفي كون مطلق الحيوان صالحا والاشارة الى ان  
 من مطلق الحيوان وقوله فلا يلزم من كون اشئ آه مسلم لكن المسمى منه ان لا يكون العدم لمطلق نوع من العدم الثابت لان كون  
 نوعا منه كما توهمه الجيب الصواب ان يقال المراد بطلق العدم ما هو اعم من العدم لمطلق والعدم في ظرف اذا اخذ هذا العدم عدوليا  
 يكون من الامور العامة لان بطلق العدم لا ينافي ثبوت المحل مطلقا وان كان بعض افراده ينافيه ولا ريب ان العدم  
 لمطلق نوع منه فتأمل ان كان المراد بالعدم مطلق العدم اي سلب مطلق الوجود وسلبا عدوليا وهو اعم من سلب الوجود  
 لمطلق وسلب الوجود في ظرف مخصوص ان كان موجودا في ظرف آخر وبالاستنناع ضرورة ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير  
 فمما لا يورث العامة وبما حصل ان مطلق العدم لا يعم من العدم لمطلق والعدم في ظرف وضرورة اذا اخذ على طريق السلب العدم  
 فمما لا يورث العامة لان مطلق العدم على غير التقدير لا ينافي ثبوت المحل مطلقا وان كان بعض افراده ينافيه لان يقال التبادر مما لا يقص  
 بقسم ان يقص بالمقسم ولا يتجاوز مطلق العدم وان كان بعض افراده موجودا في ظرف آخر لكن يجوز ان يكون بعض افراده معدوما  
 لكن يخرج لامكان لان بعض افراده وان كان موجودا لكنه يجوز ان يكون بعض افراده معدوما مطلقا لان مثبت ان  
 ممكن بوجوب في الازمان العالية فلم يكن فردا للمكان محدوما مطلقا فلو كانت الامور العامة منخفضة بالموجود ولم يلزم خروج الامكان  
 من الامور العامة لكن مطلق العدم يخرج عنها ولعلك قد علمت باذكري ان دفع ما قال بعض الاكابر ان حاصل مطلق العدم  
 ارتفاع نحو ما من الوجود بان يقع الذات عن صفته الواقعة بحسب النظر الذي اخذ الوجود بحسب هذا العدم مما يمكن ثبوت الوجود  
 في ظرف آخر غير ظرف العدم فاذا اخذ هذا السلب الارتفاع ثابتا له فهو من احوال الوجود ولكنه ليس بهذا الاعتبار نقض الوجود لمطلق  
 ولا نحو المرفوع به لانه مثله ثبوت في مجوز ارتفاعا عن موضوع غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب لم يعتبر ثبوت شئ بل على سلب  
 بسيط فليس من احوال الوجود فلا يدخل في الامور العامة لانها من احوال الثابتة وبناء على هذا ورد على قوله المتبادر مما لا يقص  
 بقسم انه ان العدم ان اخذ ثابتا فهو مخصص بالمقسم او ما هو معدوم مطلق في ظرف لا يمكن ان يثبت له شئ في ذلك النظر  
 وان لم يؤخذ ثابتا فليس من احوال غير داخل في الامور العامة وجبه الارتفاع ظاهر مما قرنا نعم يقية انه على تقدير الاختصاص  
 بالوجود لا يمكن ان يحيل المعدوم لمطلق والذي من احوال الممكنة لثبوت الوجود من الامور العامة اذ لا بد في اختصاص الامور  
 بالوجود من ثبوت له بالفعل ثم يمكن ان يقال في اثبات كون العدم والاتنناع من الامور العامة الشاملة للوجود والعرض  
 ان المية سوار كانت جوهريه او عرضيه هي في مرتبة الذات ليست الالهى ويجب سلب الوجود عنها من حيث هي لان الوجود  
 لما كان زائدا على المية الامكانية عارضا لها فهو مسلوب عن مرتبة المية كسائر العوارض ففي تلك المرتبة يصدق سلب الوجود  
 عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو متحقق صدق العدم والاتنناع فيكون العدم والاتنناع من الامور العامة الشاملة للوجود والعرض  
 او رد عليه بان هذا السلب سلب بسيط ليس من العوارض فلا يكون من الامور العامة لانها يجب ان تكون من العوارض واجاب  
 عنه بعض الاكابر بان الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة المية لك مسلوب عن مرتبة العارض لا معنى لكون الوجود والذا



من العوارض في مرتبة العارض السالبة الحاكية عن مرتبة العارض الموجبة المعدلة الحاكية عنها مساويان عند وجود الموضوع فيكون شئ  
 السلب في مرتبة العارض بل يجب فوج من العوارض وانت تعلم ان الوجود في المرتبة عبارة عن ذاتية الوجود للمية ويعتد لها سلب الوجود  
 مرتبة المية بمعناه سلب ذاتية الوجود او سلب عينية وبه ليس نفيتا الوجود وكيف يكون من الامور العاتية ليس بمعناه انتفاء الذات عن صفته الواسع  
 بل هو من قبيل الصفه بحال المتعلق وهذا هو مراد من قال ان الكلام هنا في عدم العارض في العدم في المرتبة فاشبات كون هذا النحو هو عدم  
 من الامور العاتية فخرج عن البحث ولا يدعي على ما قال بعض الاكابر ان الظاهر ان الكلام في العدم مطلقا قائل بالافتقار وفيه نظر لان  
 الكلام في عدم الشئ في نفسه في العدم الاطلاقي وسلب الوجود عن المية عدم الاطلي بمعنى النسبة الغير المستقلة فلا يصح ان يكون من الامور  
 العاتية والجواب ان عدم الشئ في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه محلي على سبيل البسيطة كما ان الوجود للمقابل له في قوة الموجبة  
 المحصورة بمعنى انه محلي عنه لما قد لاك عدم اي عدم الشئ في نفسه عدم الاطلي في العنوان الحاكية ودون المحلي عنه والعنوان وهو المقصود هنا  
 فتقدر بالاطلي على التميز بران عدم بمعنى سلب الوجود وعن مرتبة المية وان كان عددا اطلاقا لكن هذا العدم الاطلي ليس حكاية عن عدم  
 في نفسه بل هو حكاية عن سلب عينية او الذاتية فحاصل الايراد ان الكلام في عدم الشئ في نفسه الذي هو نفيتا الوجود وهذا العدم  
 اي سلب عينية او سلب ذاتية ليس نفيتا له اصلا وكيف يكون من الامور العاتية وبهذا ظهر ان جواب المحشى في غاية السخاوة لان  
 هذا العدم ليس حكاية عن عدم الشئ في نفسه قال في الحاشية المطابق المحلي عنه في المليات البسيطة وجود الشئ في نفسه وعدمه في نفسه  
 المليات المركبة وجود الشئ لغيره وهو وجود مستقل لكنه محقق اعتبارا غير متقل هو انه في الغير يكون ذلك الشئ من المتعلق لنا عقيدة فهو  
 وجود مستقل محقق اعتبارا غير مستقل هو انه في الغير فصا دليق المليات المركبة الموجبة الموضوع القائم بصفته وهي حقيقة ناعقته واما  
 في نفسها منسوب الى موضوعها لاقتضاء لنا عقيدة ذلك وهذا الوجود قد يوصف بموضوعه فيقال له العوض كما يقال البيان عارض  
 للشيء موجود له وقد يوصف بمقتضى موضوعه فيقال له الاتصاف كما يقال الحميم مصنف بالبيان في اما مصا دليق المليات البسيطة فهي  
 نفس وجود موضوعاتها وليس الوجود وجودا كما نص عليه الشيخ فلا يصح ان يقال للوجود وجود منسوب الى موضوعه بل هو نفس وجود  
 موضوعه وسلبه عنه وهو عدم في نفسه لكن عن محل هذا هو العدم المحلي عنه في سوابب المليات المركبة اعلم ان ما ذكره المحشى من  
 كون المحلي عنه في ايجابات المليات البسيطة وجود الشئ في نفسه وفي سواببها عدمه في نفسه وفي ايجابات المليات المركبة  
 وجود شئ لغيره وفي سواببها سلبه عنه وان كان مسلما لكن القضية الحاكية عن مرتبة الذات المحلي عنه والمطابق فيها ليس الاعينية  
 الموضوع او ذاتية في الموجبة وسلب العينية او الذاتية في السالبة وشمل هذه القضية لا يمكن ان تكون بلية بسيطة لانها قضية  
 حاكية عن ثبوت الموضوع في نفسه او عدمه كك هذا الكلام مما لا علاقة له عما نحن فيه فتأمل ولا تنزل فزيد معدوم وزيد ليس موجود  
 متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحلي عنه وبهذا ظهر ان لا ينبغي ان يقع الخلط في كون زيد معدوم موجبة وفي كون زيد  
 موجود مستقلة على الوجود والاطلي بمعنى النسبة الايجابية الحاكية وان كان المحلي عنه فيها وجود شئ في نفسه وعدمه كك  
 اعلم ان قال العلامة القوشى اذا حكم على امر بالانتفاء لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبارها

يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الإيجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع  
 ملاحظاً ثبوتهم قال إن عدمه أو جعله محملاً لا عتبة إلى ما يربط بالموضوع بخلاف إذا جعل مفهوماً آخر سواء وإذا كان العدم محمولاً من غير الرابطة يكون  
 للمعنى سلب الموضوع عن نفسه فتكون النسبة سلبية وذلك المحقق الدواني قوله الأول بأنه من السبب أنه إذا اعتبرت سلبية لا يكون المحمول العدم  
 أولي معناها سلب العدم على أن لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي محملاً في العدم الذي ينسب إلى في العدم المطلق فيه إذا قيل بغير  
 صانع أو كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التمثل أنما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لأن اعتبارها موجهة غاية الأمر أنها تكون كإثبات  
 وقوله الثاني بأن وجود الرابطة ضروري في كل قضية على أن الفطرة شاهدة بالمنعارة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفاء في نفسه  
 ويصح تعليل الأول بالثاني بأن يقال هو سلب عن نفسه لأنه معدوم في نفسه على أن ذلك في الحقيقة قول بأن المحمول ليس في العدم  
 بل نفس الموضوع والعدم الرابطة فيصير المثال أن العدم ليس محملاً للبيئة فلا يتم التقريب وهو كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محملاً  
 مع انخلاف البيئة فأنما يلزم بداهة أن أي مفهوم قيس إلى مفهوم آخر فليقتل أن يكلم بينهما بسلب الإيجاب والعدم من المفهومات فإذا  
 قيس إلى مفهوم آخر جاز أن الحكم سلبية أو إيجابية وذلك بصدور الشيء إلى العالم المحقق الدواني أن المليية البسيطة غير شتمالية على الوجود والعدم  
 الرابطة بمعنى النسبة التامة الخيرية يستدل عليه بأن المحمول لا يكون الرابطة في المليية البسيطة فيقولون زيد هست فيكون في  
 المركبة فيقولون زيد فلو سنده هست وادور عليه المحقق الدواني بأنه لا يشك من له وجوداً سليم في أن أي مفهوم إذا نسب إلى غيره  
 بالإيجاب والسلب فلا بد منها من الرابطة أولاً بد من تصور النسبة الحكيمه واذعان في قوعها أولاً وقوعها واذن إدراك أن النسبة واقعة  
 ليست بواقعة على وجه لا دعان على اختلاف رأي القدام والمأخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم ما يشهد له نفساً  
 ولذا صرح الشيخ وغيره من القدام بتبليغ أجزاء القضية الطرف في النسبة الإيجابية أو السلبية والمأخرون يترجمها بناء على اعتبارهم  
 النسبة بين بين وقل لي إذا قصورت زيداً وفهوم الوجود يعني هذا أن القولان في حصول القصد من غير ملاحظة النسبة بينهما  
 وتاميد هذا القول المحمّل غير صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفاء على نعم فيقولون زيد موجود دست وزيد موجود ليست وفي اللغة الغيرة  
 وغيره من اللغات أبتى شعرها بالافترق بين الوجود وغيره وهاهنا أن المحقق لا يقتض من اللطافات العرفية ومن أمثال  
 هذا في بطون الأوراق فقد مضى أن يكون أمحولة لنا ظهري ومجوبة في الغابر من الحشوي قد حاكم بين المخالفين ومحصل حكمته  
 في الخلاف الأول أن القضية التي محمولها المعدوم موجهة بحسب الحكاية سلبية بحسب الحكمي عنه فالقول بكونها موجهة صحيح بحسب الحكاية  
 والقول بكونها سلبية صحيح بحسب الحكمي عنه فزيد معدوم وزيد ليس بوجوده متغايران بحسب الحكاية متحدتان بحسب الحكمي عنه فلا ينبغي  
 أن يقع اختلاف في كون قولنا زيد معدوم موجهة أو سلبية وهذه الحكاية عجيبة جداً وذلك لأن القضية الموجهة حاكية عن موضوع  
 يكون متصفاً بالمحمول فلا يستدعي صدقها وجوداً ووضوحها والسالبة حاكية عن سلب محض فلا يستدعي صدقها وجوداً وموضوعها  
 فزيد معدوم كان كانت موجهة بحسب الحكاية كان الحكمي عنه لها فات زيد بحيث تكون متصفة بالمحمول أعني المعدومية فإن كان لها  
 وجوداً بحيث يصح انتزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجهة بأن يكون العدم المحمول مقيداً بقيد صحيح



غير خاف من وجود الالكذب وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على وجود زيد واما قولنا  
 زيد ليس مع وجوده فسالبة قطعاً فلا يثبت على صدقها وجود الموضوع لانها حكاية عن سلب محض بخلاف قولنا زيد معدوم على تقدير كونها  
 موجبة فالقول بانها مستحالة بحسب المحكي عنه مع الحكم بتغايرها بايجابها وسلبها في غاية السخافة ومحصل المحاكاة الثانية ان السلبية البسيطة لا  
 كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود والربط السلبية البسيطة السالبة لا كقولنا زيد ليس مع وجوده مشتملة على العدم الربطى بمعنى النسبة التامة بخبرية  
 الايجابية او السلبية في مرتبة الحكمية وغير مشتملة عليهما في مرتبة المحكي عنه بل المحكي عنه في السلبية البسيطة وجوده الشئ في نفسه وعنده  
 فمن قال ان اشتمال السلبية البسيطة على الوجود الربطى او العدم الربطى ان ارد مرتبة الحكمية فتوافق وان ارد مرتبة المحكي عنه فتعوله  
 باطل ومن قال بعدم اشتمالها على الوجود والعدم الربطيين فتعوله بالمتكسر على تمام القدم طلقاً واذى كان او رانيا ليس من الامور  
 العامة لانه متخاصم بالواجب عند اهل الحق القائلين بمعية الصفات الواجب اتعالى وبجود العالم اعلم ان القدم الذاتى  
 مختص بالواجب تعالى لانه مساوق للوجوب الذاتى فانه عبارة عن عدم السبوقية بالغير ولما القدم الزمانى فان فسر بما يكون  
 زمان وجوده غير متناهى في جانب الماضي فلا يتصف بشئ مما لا يقع في الزمان والتنزيه عند الحكماء واما عند المتكلمين فليس متناهيته  
 في القواف الاشياء المرفوعة عن الوقوع في نوع الزمان القدم الزمانى حتى انهم لم يتجاسوا عن اطلاق القديم الزمانى على الواجب تعالى  
 فالواجب قد علمه قد علم ما في هذا المعنى ان فسر يكون الشئ غير مسبق بالعدم في الوقوع فمن قال بجود العالم كالحشنى وانما ربه فعنده  
 القديم الزمانى بهذا المعنى متضمنات الواجب تعالى ومن قال بقدمه فذا المعنى عنده غير مختص بالواجب سبحانه بل بالمباوى العالية والسيولات  
 والاجرام الفلكية ففهموا انها قديمة زانية ولما كان القائل ان يقول ان كيف يختص القدم طلقاً بالواجب سبحانه عندهم بكونه  
 صفات الدائرى تعالى عنهم لانه مكنة فيكون اعراضا اجاب عنه بقوله ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها يعني  
 من يقول بكون الصفات زائدة وهم عامة المتكلمين لا يقولون بكونها اعراضا او العرض عندهم قسم لاحداث قائل قوله وقد يقال  
 فيه ان المراد بقوله مع ايقابله متنا ولاثنا ولمع مقابل واحد كما يدل عليه قوله وتيقن كل من يدين المتقابلين غرض على الامر  
 الخاص مع مقابل واحد لا يشمل جميع المفهومات فلا يراد ان ييد بالتقابل المتقابل الماصد كما ينبغي في الارجح فيخرج الوجوب الامكان  
 اذ لا تقابل بينهما بقسم من القسم الاربعة وان اريد بطلق المبانيته يدخل الامور الخاصة في الامور العامة لان بينهما طلاق التباين  
 وتعلق كل منهما غرض على لكونها من مقاصد الفرض لكن بقي الاشكال بالوجوب والامكان في الاعتناء كما قال مع ان كلامه لا يمكن  
 والوجوب والاعتناء مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات يعني ان الامكان مع الوجوب لا يتناول الاعتناء ومع الاعتناء  
 لا يتناول الوجوب وبهذا قال في الحاشية وان اعتبر كل اثنين مقابل واحد اما باخذ المفهوم المرد بينهما واما باخذ معنى واحد شامل لهما  
 فليس الغرض العلمى متعلقا به انتهى واحتمل في الجواب ان يقال مفهوم المتع ممكن موجود في الذهن معصداً بطل محض فان يرد اشتمال  
 بجميع المفهومات اشتمول لمصاديق المفهومات انهم فقط ابراهن المصداق بجميع المفهومات حتى يكون شاملاً لهما وان اراد اشتمول للمفومات  
 فانفسها فمفوماتها موجودة وكل مفهوم انا واجب او ممكن فالوجوب مع الامكان يشمل جميع المفومات فالامر الهام هو الذي يكون

مع مقابل واحد أي مقابل كان شاملا لجميع المفهومات وإن كان مع مقابل آخر غير شامل لما مثلا الامكان مع الوجوب يشمل جميع  
 المفهومات وإن كان مع الانتفاء غير شامل لما ولا يلزم منه الا ان لا يكون الانتفاء المقابل لها من الامور العامة ويكون البحث عنه  
 تطفليا ولا قبالة فيه فافهم قال بعض الاكابر قد وقع في عبارات اكثر المحققين كالشاح المحقق في حاشي شرح حكمته العينية  
 التوحشي لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال الشاح المحقق في صدر المصداق الخامس لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة  
 للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اور وما بحثنا في الامور العامة وهذا لا يبرر على ان الشمول على التقابل  
 المعبر في الامر العام انما هو الموجودات فانظر ان المراد بالمفهومات ههنا الموجودات وهم لا تقص وقد اعترف المحشي في صدر  
 ذلك المصداق حيث قال على الشاح عن التعريف المشهور الذي اورده في صدر هذا الموقف وجعل العلية من العوارض الشاملة  
 للموجودات على سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث تطفليا وتبين  
 ان ليس مقصود الشاح والمحشي اختيار تعريف آخر غير المذكورين كما لا يخفى فانظر ان المراد في التعريف الثاني الشمول للموجودات  
 فان قلت على هذا الفهم يبقى النقص بالتقديم والتاخير والمعينة فان التقدم مع التاخير لا يتناول المع الحضي مع المعينة الخامسة  
 الحضي مع التاخير مع المعينة المتقدم الحضي فقلت لعل المعينة اعم من الامور العامة المعينة المحضة المشتركة بين اقسامها وهي  
 وحدةها شاملة لجميع الموجودات اذ ما من موجود الا وسعه علمه او علوه قطعا وكذا التقدم مع التاخير لان كل موجودا متقدما  
 من التقديمات ومتاخر الا ترى ان الوجوب متقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا اذا تم اذ كان التقدم والتاخر  
 معني واحدا مشتركا بين المعاني الخمسة واما اذا كان التقدم مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك  
 يكون من الامور العامة بل يجب ان يقال ان بعض معاني التقدم والتاخر كالطبع والشر في منها والاني في على نه سبب التكليم  
 يتناول مع مقابلة جميع الموجودات والحق والرتبي لا يتناول هذا كلامه وادنت تعلم انه على تقدير ان يكون المراد بالتقابل تقابل  
 واحد او يكون التثنية على منها لا يلزم دفع النقص الا اذ قيل ان الامر العام ما يصدق عليه انه مع مقابل واحد أي مقابل كان  
 يشمل جميع الموجودات وإن كان مع مقابل آخر غير شامل لما اذ هو يكون الوجوب والامكان من الامور العامة كما عرفت راو  
 الموجودات من المفهومات لا يدفع النقص او الوجوب مع الانتفاء لا يشمل جميع الموجودات وكذا الاسكان مع الانتفاء ولو كان التثنية  
 على التكرير فلا يدفع النقص بالامور الخاصة بتقسيم قسم واعلم ان المحشي قد اجاب عن الايراد المذكور في الحاشية بايراد شئ  
 حيث قال المراد بالتقابل تقابل اعتبر في العرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الربعة ونخص من مطلق البانية اما  
 كونه اعم من التقابل الاصطلاحي فلان المعبر فيه عدم الاجتماع بالذات وهذا التقابل عبارة عن عدم اجتماع المتقابلين في  
 محل لهما والامر عرض لهما واما كونه اخص من مطلق البانية فلا نه عدم الاجتماع في اصدق حواطة وهو يصدق على التقابل  
 العرفي وعلى غيره فيكون التقابل العرفي اخص من مطلق التباين فلا يشكل بالوجوب والامكان والانتفاء طرأ حيث  
 لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا عرفا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة بكل من شئ ولا بالاحوال

بالاخير عن عكسها فاما ان كان مبنيا مطلقا للمبانيه والحقائقه لم لم تعتبر فيه تقابل لاعرفا ولا مصطلحا انتهى لا يخفى ان الاحوال  
 المنقصه بقسم قسم يوجب فيه التقابل العرفي بالمعنى الذي ذكره الحاشي فان قيل المراد بالتقابل العرفي ان يذكر احداهما في مقابله الاخر كما  
 يقال الوجود والعدم والتاخر والتقدم والميتة والوجوب والامكان والالتناع وهكذا يقال فلا بد من معنى يوجب ذكر احداهما في مقابله الا  
 في بعض الصور دون بعض آخر ولا يصير حكما والذكر في المقابلة انما يكون بعد تحقق المقابلة والكلام في نفس المقابلة هكذا افاد بعض الاكابر  
 قسم قوله اوردناه فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل لان الامور الخاصة تلك قيل وجه الاشارة انه لما قال اوردناه  
 الامور الخاصة في ابوابها ولم يبق الا الامور العامة علم انها من اودا وحده في كونها اعرضا ذاتية ومحمولات للمسائل مبرور عليها فان بعض  
 قسم ان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل ككسبي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من المجازية انتفاء الموضوعية فكون  
 الامور العامة محمولات غير لازم وايضا لا يفهم من المشلية في جميع الاحوال بل غاية الامر المشلية في وضع باب لها او كانت الامور  
 العامة محمولات للمسائل فكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل المعبر في المسائل هو حمل المواطاة وادخل ما قال الشيخ في اوائل  
 طبعايات الشفاء ان الاعراض الذاتية الجموعة عنها تكون صور او قد تكون اعرضا وقد تكون مشتقة منها فمقدح كون الحمل المقصود  
 في المسائل الحمل الاشتقاقي اليهم ولا مضايقة فيه فان الحمل الاشتقاقي اليهم يصح لتعلق القدمين والمباذى لا يقتضيه لان المبدأ  
 لا يحمل على غير مواطاة ولا يخفى انه قد يكون موضوع فن الامور العامة محمولات المسائل قال في حاجته ليس المقصود منه الا اعتراض  
 فانه جائز لا باسق انتهى اوردوا عليه بان الموضوع ما يثبت له الاعراض الذاتية له او لنوعه او لاعراضه الذاتية اولانوا عما فال موضوع  
 يجب ان يكون مفروفا عنه ومسلما ولو جعل محمولا لكان المطلوب اثباته لغيره فلم يبق الموضوع موضوعا وجيب عنه بان المراد  
 بالمسائل مسائل العالم الاعلى الذي موضوعه الموجود بها هو موجود فالذي يلزم كون موضوع فن الامور العامة محمول مسائل العالم الاعلى  
 ولا ضير فيه انما الحمد وروى موضوع فن محمول مسائل لك الفرض وهو غير لازم واعتبر من عليه بان فن الامور العامة جزء من العلم  
 الاعلى فمسائله هي مسائل العالم الاعلى البعيدة فموضوعات مسائل فن الامور العامة هي موضوعات مسائل العالم الاعلى فلا يلزم كون موضوع  
 العلم الاعلى محمولا للمسائل وادخل في اجواب ما افاد بعض الاكابر من ان الموضوعات اذا كانت متناثرة ويكون كل منها عرضا لغيره  
 من الموضوعات فانه يقع محمول للمسائل كونه عرضا ذاتيا وهذا كما في موضوعات المنطق فان بعض العقولات الثانية اعراض ذاتية  
 لبعض فتقع محمولة كما تقع موضوعات في المسائل تلك ههنا بعض الامور العامة عارضة للمرعايم آخره كالوجود فانه امر عام عارضة للمرعايم  
 آخره كالكل الطبعي فيكون محمولا في مسأله يكون الكل الطبعي موضوعا لما فيصح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولات للمسائل  
 وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية وادخل ان المباذى والمشتقات كليهما امور عامة لان المباذى اليهم اعرضا ذاتية  
 نظرية كالمشتقات فلا بد من علم حيث عنها فيه ولا يصلح لذلك فن الامور العامة واما من المشار اليه ليس بجمع ولا يلزم كون الامور  
 العامة مشتقات فقط وقد عرفت ان العقول بان الحمل المعبر في المسائل هو حمل المواطاة ليس بصحيح فما يتبين عليه ان لا يلزم شيء  
 لان المتبادر من تناولها خوفا في تعريفها ضمننا كما في التعريف الاول او بصريح كما في التعريف الثاني فلو حمل على ما يطول

لفظ المحل مما بين المشتبهين لفظا أولا اشتراكا معني بينهما وما يجبت عنه تحمل الامر من علم ان المبحث عنه في بعض المسائل المشتق  
وفي البعض المبدأ فالمبحث عنه في هذا البعض يتحمل الامر من ان يقول المبدأ بالمشتق مجازا او يتك على ظاهره كقولنا الوجود زمانا وعين او  
مشتراك فان اول المشتق بخيصة المبحث عنه في المشتق لكن الظاهر انك على ما هو الظاهر كما قال والظاهر هو الاول اي كون المبدأ  
هو رعايته وجه الظهور ان المحمول الثابت للمشتق انما هو من جهة اشتراكه على المبدأ او اختلاف فيه نظر بالنظر الى الخلاف في المبدأ وعبارة  
بعضهم كالمحقق الدواني واتباعه تدل على الثاني فانهم جعلوا المشتق موضع المسألة واولوا المبدأ بالمشتق واورده عليه بان ارادة  
المشتق من المبدأ لا يصح في بعض المسائل كما قالوا لا مكان على الحاجة والوجود قيامه بالمهية من حيث هي اي اذا لم يكن لقولك  
الممكن على الحاجة والوجود وقائم بالمهية من حيث هي اي وحيث عنه بان معنى قولهم لا مكان على الحاجة الممكن فيه ان كان هو على  
الحاجة والوجود وقاية بالمهية من حيث هي اي بمعنى ان المهية موجودة بوجوه وقائم بها وباجمالة ما هو موضوع المسألة يجعل قيد فيها  
فقال قوله فلا بد لما آه تمتته ان العام مقدم على الخاص طبعا فقدم هذا الباب ليوافق الوضع اطبع انما احتاج الى تهيم كلام الشارح  
او لا تعرض فيه لوجه تقديم هذا الباب على ابواب الامور الخاصة ولا بد منه لاتمام التفسير كما لا يخفى وليس المراد بالتقدم بالطبع ما هو  
المشهور لانه تقدم بالوجود ولا معنى لتقديم العام بالوجود وعلى الخاص بل المراد بالتقدم بالمهية ولا ينافر فيه حيثية الوجود وقوله لا يشتمل  
آه كانه لارادته بحسب من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها وذلك لان معرفة المعروض تقدم معرفة العارض فلا بد ان يذكر  
تقديم المعلوم الى معروضات طائفة منها اي من الامور العامة في مقدرة مباحثنا وانما خيرة طائفة مخصوصة لانها كثيرة الدروس على  
الاستدلال في هذا الفن قال في الحاشية اشارة الى ان الوجوب في عبارة الشرح بمعنى الاولوية وبهذا ينبغي ما يرد على الشارح  
ان ما ذكره لا يفيد الوجوب وازدافه التقسيم الى المعلومات اضافة الى الاقسام لا الى المقسم وبهذا ينبغي ما يرد عليه ان التقسيم  
يرد على المهية وون الافراد فلا يصح قوله تقسيم المعلومات وقبلة الدفع ان المراد بالمعلومات الاقسام وذكر المقسم اي المعلوم  
متروك وقوله الى معروضاتنا اي التفسيرية لا بالى الجارة انتهى وبهذا ينبغي ان تقسيم المقسم ايضا بل الى التقسيم للاقسام  
اعلم ان نسخ الموجودة ليس فيها اي التفسيرية بل الى الجارة وح فاصوبنا فاذا بعض الاكابر منه ان تعريف المعلومات بحسبة  
وكلية بلطية فيكون المعنى لا شتمالها على تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة وبضمهم قالوا في تقرير كلام الشارح ان ههنا  
تقسيمات متعددة لاقسام المعلوم كالثابت والممكن والحادث والتقديم والموجود الخارجى والذهنى ودم يصح قوله من غير كفاية  
او تقسيم كل واحد من المعلومات الى اقسامه التي هي المعروضات لا يتوهم منه اي من قول الشارح معروضاتنا كون المبادى امور عامة  
فان معروض الوجود مثلا هو الموجود فالعارض الذي هو الامر العام المبدأ والمشتق معروض ومعروضات الامور العامة ليست منها  
فلا تكون المشتقات امور عامة لان معروضات ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه يعني ان الامور العامة ليست  
بعارضات لنفس المشتقات فمعروضات ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه قوله اي من مثانه آه فليس المعلوم بذلك  
مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل قيل انما هو المعلوم بذلك لا وخال الامور التي لم تعلم بالفعل لكن من شأنها المعلومية

وهذا ليس بشئ اوليس الكلام في المعلوم الانسان فقط حتى يحتاج الى بد التفسير فان معلوم الواجب لا يتجلى عن كونه وجودا ومعدا  
فالمراد بالمعلوم في الجملة سواء كان معلوما بالاول والواجب فلا ضرورة في هذا التاويل لان جميع معلومات الله تعالى بالفعل والحق ان  
هنا فسر بذلك ليوافق ما ذكره المقم في تفسير الحكماء واذ المقم قد قسمه عند تفسير الحكماء بالامكان فلا بد ان يقيد عند تفسير المتكلمين بقيد  
به او بما هو معتاد ليكون قسم المتكلمين مطابقا لقسم الحكماء فالتفاوت بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في نحو التقسيم لا بالنظر الى المقسم  
كما هو مقتضى السوق واداب العلم والعلم بوجبه فالمعلوم يتل المعدهوم الذي لا كنه له هذا على تقدير ان لا يكون الوجه وجبا شئ صحيح  
وان كان لا بد للوجه ان يكون وجبا شئ كما هو انظاره في غير صحيح قوله اما ان لا يكون اده قدم العدم على الوجودى يعنى قدم العدم  
الذى فيه عدم على الوجودى الذى ليس فيه عدم نظر الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند  
الحكماء وبالزمان فقط عند المتكلمين فانهم ليسوا بالعلمين بالحدوث الزائى قال في الجاشية العدم مقدم على جميع الممكنات بحسب  
هذه ذات فقط وبحسب الزمان الغيرى بعضها عند الفلاسفة وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم حادث والحادث  
منحصر فى الزمان انتهى ووصفات الواجب تعالى ليست من الممكنات عندهم لان الممكن منحصه فى الجوهر والعرض والاولا بالممكنات بسبب  
صفات البارى تعالى لو قيل بامكانها والمسبوقية الاولى اى مسبقية الوجود عن العدم بالذات عبارة عن الحدوث الزائى والى  
الثانية عن الحدوث الزائى كما سيجى تحقيقه ان ثبوت الله تعالى قوله اى لم يتحقق تعاودا لك بان يكون الغير واسطة فى العروض لانى الثبوت  
والا ليرغم ان يكون الاحال اعراضا اعلم ان شئ الامموج ووجودا حاصل وهو الموجود بالذات فان كان ذلك شئ قائما بنفسه  
لانى موضوع فهو جوهري وان كان قائما بغيره فغرض او موجود بوجود حاصل بغيره فظاهرا ان موجودية الغير لا تكفى فى موجودية شئ من  
الاشياء ما لم يكن له علاقة معه اذ لو لم يكن له علاقة معه يكون نسبت الوجود اليه الى غيره على السواء فلا بد من علاقة وليس الا بتتابع التالى  
من الاول فالموجود بوجود حاصل بغيره انتزاعى وهو المعنى بالحال فليس وجود الوجودا والحل فالوجود واحد لكنه لكل اولاد بالذات  
والحال تانيا والعرض للحل واسطة لوجود الحال واسطة فى العروض واما العرض فان له وجودا سوى وجود الحل فذاك وجودا ان  
وجود العرض ووجود الحل لكن وجود الحل واسطة لوجود العرض واسطة فى الثبوت بمعنى ان كليهما يتصفان بالوجود بالذات لا بمعنى  
ان الوجود الا بهما بالذات وللاخر بالعرض ولا يرد عليه انه لا يصدق تعريف الحال على السلوب البسيط لكونها مستحقة بواسطة ثبوتها  
واسطة فى العروض اذ لم ان يقولوا فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها لئلا ين ان السلوب البسيط ليست من الصفات نعم  
السلوب الثابت صفات انتزاعية وافئة فى تعريف الحال كالصفات الثبوتية الانتزاعية والسلوب البسيط تحتاجه عنها لانها ليست  
بمتحققة بواسطة موصوفات اطلاق الصنات عليها اى على السلوب البسيط على سبيل المجاز على ان ذلك ليس مقام تعريف بل  
مقام التقسيم فلا مضائقه فى دخول السلوب البسيط فى الحال وفيه ما فاد بعض الكا برفه ان المقام وان لم يكن مقام التعريف  
بل مقام التقسيم لكن لا بد من تميز الاقسام فبمعنى لا بد من كل قسم من قديمه وعن افراد قسم آخره يكون بحيث يمكن ان يوجد له وجودا  
كل قسم منه ثم لا يتلقى اعتراض على قائل الحال حاصله ان الوجود عندهم حال فكان قياسه بالموجود او لا بالذات ونفسه ثانيا

وبالعرض هو غير متصل بالعرض الشيء نفسه بالضرب المستحيل اي من غير تغاير ولو اختلفت تغاير بينه وبين نفسه لا يكون الوسط  
 واسطة في العرض فان العارض فيها لا يكون متعدد اصلا والتغاير الاعتباري يكون العارض متعدد اواجاب عنه  
 البعض بان ليس هناك عرض بالذات ولابالواسطة فان الموجودية بالتبع عبارة عن موجودية شئ بوجوده حاصل لمطلقة  
 فالوجود موجود بوجوده حاصل لمطلقة اعني الماهية وهو نفسه بالعرض وجوده حتى يلزم عرض شئ لنفسه وفيه ان الوجود  
 القائم بشئ لا يكفي في موجودية الشئ الاخر ما لم يكن بين الشئ الموجود بوجوده حاصل له وبين الشئ الاخر الموجود بوجوده حاصل  
 للاول علاقة وليست الاصححة انتزاع الثاني من الاول فيكون الوجود له بالعرض ويلزم الزم المحشى وان اريد انه لا عرض  
 له بالذات ولابالواسطة واسطة في الثبوت فلما يجدي نقعا اذا الكلام في الواسطة في العرض وتحقيق ان الوجود لو كان  
 صفة انتزاعية وليكن ط موجودية الماهية قيام تلك الصفة الانتزاعية باقيا بالانتزاع ولا يكون اما نشأ موجود بنفسه مع  
 قطع النظر عن اعتبار الازمن فاي راد المحشى واراد قطع اذ على هذا التقدير لا يكون له تحقق بالذات بل تحققه يكون تابعا لتحقيق  
 الماهية ومنها ما تحقق الماهية انما هي هذه الصفة الانتزاعية فيلزم عرض شئ لنفسه من غير تغاير اصلا وان كان اما نشأ  
 موجود بنفسه كما هو الظاهر اذا لا وصف الانتزاعية لا بد لها من الاعتبار الى نشأ موجود بنفسه سواء كان نفس الماهية او  
 امر انضمام اليها فلما يلزم عرض شئ لنفسه بالضرب المستحيل اعملى الماويل فلانه ليس للوجود قيام بالموجود على هذا التقدير اصلا  
 بل هو متفرع عن نفس الماهية فالحال بالنسبة الى الماهية حال الانسانية بالنسبة الى الانسان فهو وان كان تحققا بالتبع بمعنى  
 انه متفرع عن نفس الماهية لكن ليس له عرض للماهية والماهية تصاف به في الواقع حتى يلزم عرض شئ لنفسه اعملى الثاني  
 فلانه وان كان موجودا بالعرض بواسطة وجوده والنشأ واسطة في العروض لكن ليس مناط الموجودية بالمفهوم الانتزاعي حتى يلزم  
 عرض شئ لنفسه بالضرب المستحيل بل مناط الموجودية مصداقه ونشأ انتزاعه قائل قوله وقول الموجود فيه اشارة الى ان  
 هذا القيد للبيان لا للاخراج لان صفة المعدوم تخرج بقيد المعدوم وجه الاشارة انه علل للاخراج بكون صفاته معدوم  
 معدومته فعلم ان قوله لا معدومته كاف وليعلم ان المصيرين فائدة القيود بان قي الصفة تخرج الذوات وقيد لموجود وتخرج  
 صفة المعدوم وقيد لموجوده تخرج الاعراض وقيد لمعدومته تخرج السلب التي يتصف بها الموجود وما قال المحشى  
 في الحاشية ان القيد الاول للبيان كما ان القيد الثاني للاخراج والاماي وان لم يكن الاول لان المحض للبيان  
 بل يكون الاول للبيان والثاني للانتزاع كما ان القيد الثاني لغاير تخرج صفة المعدوم بالقيد الثاني وان كان الاول ان يميز  
 الجنس الاخير ان يميز الفصل انتهى فلعلمه اذ ان الغرض الاصل من القيد الثاني الاولين بيان الواقع فلا احتراز وان كان  
 حاصله في ضمنه ولم ير وانه لو كان القيد الثاني للاخراج يلحقه لان القيد الاخير كاف في الاخراج فان القيد الثاني لا يكون  
 لغاير الاخير يلحقه اذ لم يكن له فائدة سوى الاخراج وليس الامر هنا كقول له فائدة وهي اخراج السلب التي يتصف  
 بها الموجود وكذا فان بعض لا كقوله شخص المذكور صفة المعدوم ولم يذكر صفة الحال لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض



يدل على امتناع قيام الصفة بالخال علم انهم استدلوا على امتناع قيام العرض بالعرض بوجوبين الاول ان القيام عبارة عن التحيز  
 بالتبع والابدان بالتبع بالذات فلا بد ان يكون محله تحيز بالذات قال بعض الاكابر قدس به لا يدل على امتناع قيام الصفة بالخال فان  
 الخال ليس تحيزا بالتبع وليس القيام مطلقا عبارة عن التبع بالذات بل ان الصفات الباري تعالى قياما بل قيام العرض عنهم  
 عبارة عن التحيز بالتبع وفيه ان التحيز مخصوص بالماديات واما المجزئات فلا تحيز لها اصلا فقيام الصفة بالمادى عبارة عن التحيز بالتبع  
 وقيام الصفة بالمجرد وليس عبارة عنه فلا ضير في ان يكون قيام الخال بالمادى تحيزا بالتبع لان الخال موجود بتبعيته المنشأ فليس  
 التحيز فيه بتبعيته المنشأ فظهر ان هذا الدليل على تقدير تمامه دال على امتناع قيام الصفة بالخال او كما ان البعض القائل بالعرض  
 ليس تحيزا بالتبع لكون محله غير تحيز بالذات لك صفة الخال ليست تحيزة بالتبع لكون محله الذي هو الخال غير تحيز بالذات لكن هذا  
 الدليل غير تام اذ لا بد منه هو الانتهاء الى ما بالذات وهو تحقق الثاني انه لو جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسرع وهذا غير جازي  
 قيام الصفة بالخال لان تسلسل الموجودات محال لتسلسل الاحوال وهذا الدليل ايضا ضعيف اذ لا يلزم من جواز قيام العرض  
 بالعرض ان يكون لكل عرض عرض حتى يلزم التسرع قوله والجواب انه لا بد من الاعتراف بالمورد على تعريف الخال بانه منقوض  
 بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية وغيرهما فانها احوال عنه ثم وثابته للذوات حاشي وجودها ووجودها على المعنى المتبادر وهو  
 الاختصاص بالموجود والمستفاد من اللام لا يندفع بجواب الشراح او بنى الاعتراض المذكور على جميع المذاهب مع قطع النظر عن  
 هذا التبادر لا يندفع بذلك الجواب ايضا فان الصفات النفسية من الاحوال اتفاقا والاشياء انتصفت بهما في مرتبة ذاتها من  
 غير مدخلات الوجود وعلى مذاهب من قال شبهت المعروضات بالذات حتى لا يندفع بقا الشراح وانت تعلم  
 ان الاعتراض لو بنى على المعنى المتبادر فلا وجه لعدم انتفاعه بما ذكره الشراح اذ حاصله بيان ما ارادوا من كونه صفة لموجود فلا اعتراض  
 على المعنى المتبادر بناء على خلاف مراد المعرفين ولو بنى على جميع المذاهب مع قطع النظر عن التبادر المذكور فانما يتم ثبوت الصفة  
 جميع المذاهب قائمون باتصاف الذوات بالصفات النفسية حاشي وجودها ووجودها مع ان من لا يقبل ثبوت المعدومات  
 لا يقبل باتصافها بها حاشي وجودها ووجودها ولا وجه لعدم انتفاعه بما ذكره الشراح الا اذا ثبت ان القائلين بعدم ثبوت  
 المعدومات قائمون باتصافها بها حال عدم الوجود وفي حيز الخفاء وفي بعض المنحوق وادوا اصله مقام او الفاعل يحصل  
 كلام الحاشي انه لو كان بناء الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى كون التعريف المذكور على جميع مذاهب قائم الخال لم يندفع باجابه  
 الشراح اذ يفتى على مذاهب من لا يقبل ثبوت المعدوم والاتصاف بالخال ولا يخفى انه يندفع بالكار أحد الامرين كما فعله الشراح  
 حيث قال ان المراد بكونه صفة لموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له واما اعتراضه بانكار البناء الاول عسنى  
 الاختصاص والاعتراض على غير المراد وغير ضروري حتى انه مع القول بالاختصاص كون التعريف المذكور الخال على جميع المذاهب  
 الاعتراض ايضا منفع لانه على تقدير كون المعدوم غير ثابت المعدوم ليس متصرفا بشي اصلا اذ الاتصاف مستلزم لثبوت  
 الموضوع فالدال غير متصفة بالصفات النفسية في حال عدمه وعلى تقدير كونه ثابتا بالذات في حال عدمه وان كانت متصفة

بالصفات لكن تلك الصفات معدومة حين عدم الذات فلا يكون احوال الان صفة المعدوم معدومة كما قال المتصوفة وانما يكون احوال  
حين وجودها فبالحال ما يكون صفة للموجود خاصة قوله فالعلوم على رايهم آه فيعلم منه ان التحقق عند عدم شيء عند القائلين متبوعا لمتبوعاته  
الممكنة مرادوف للثبوت هو غير الوجود واذا الوجود مبدأ الآثار بخلاف الثبوت والكون مرادوف للوجود والثبوت مقدم على الوجود وانما انطقا  
وعند الفلاسفة والمحققين من المتكلمين لتحقيق الثبوت والكون والوجود والفاضة متوافقة نعم المقر عند القائلين بالجعل البسيط مقدم على  
الوجود وقد ما ذاتيا على ما هو المشهور وان التحقق عند عدم شيء اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود موافقا لما قال شارح المقاصد  
في شرح قولهم المعدوم شيء وذلك لان الثبوت والوجود قد يطلقان على النسبة الايجابية بخلاف التحقق والكون فصار كل منهما مخفى للمراد  
فعرف الثابت بالتحقق والموجود بالكان تعريف لفظيا وبهذا نظائر في ما قيل ان اريد بالكون ما هو المتعارف فالكون هو الثبوت  
فان كان يصدر على المعدومات الثابتة وان اريد به الوجود فالتعريف ووري وكون التعريف لفظيا لا يصلح الا اذا ثبت اعرفية  
الكون من الوجود وكذلك ان اريد بالتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلما يصدر التحقق على المعدومات الثابتة وان اريد به الثبوت لا اعم  
من الوجود فالتعريف ووري وكونه لفظيا موقوف على اعرفية التحقق من الثبوت وادراؤه لبقوله لا التحقق في نفسه لا التحقق له في نفس  
الامر ولا التحقق له باعتبار ذاته ففائدة قوله في نفسه على الاول احوال الاعتباري الخفى في المتبوع وعلى الثاني احوال بالتحقق تبعية  
فيما علم ان القائلين بثبوت المعدومات قالوا ان المعدومات متصفة بصفات غير الوجود ولا يمكن ان يكون تلك الصفات انتم  
لان الانضمام من غير الوجود غير متصور نعم يحصل لها صفات انضمامية بعد وجودها وتلك الصفات حال لعدم الموصوفات معدومة  
فكما ان الموصوفات المعدومة بتوابعها بالصفات انضمامية المعدومة بثبوتها بنفسها لان الثبوت عبارة عن قابلية الوجود  
والصفات الانضمامية المعدومة قابلة للوجود بانفسها وان كان هذا الوجود والغير والما صفتها الانتزاعية فقد عدم الموصوفات معدومة  
قابلة للوجود والتبعية وبما ثبت التبعية لتلك الصفات المعدومة لما ثبت تبعية تبعية الموصوفات وهو قابلية الوجود والتبعية وبهذا ان  
ما قال بعض الاكابر ان التحقق تبعية له وجوده بالعرض بخلاف الوجود بالذات في ترتيب الآثار وهذا غير الثبوت الذي للمعدومات  
ليس على ما ينبغي لان التحقق تبعية عند عدم عين الثبوت تبعية ثم احوال بالتحقق تبعية في المنفى الذي ليس له تحقق وثبوت اصلا غير صحيح  
فان قيل ان التحقق بالذات يستحيل ان يكون لما له تحقق تبعية فهو متحقق بالذات فلما مضى في احواله في المنفى الذي ليس له  
تحقق يقال ان التحقق التبعية وكذا الثبوت التبعية عبارة عن قابلية الوجود بالتبعية فادخال قابل الوجود في المتبوع الذي هو غير قابل  
للوجود اصلا غير صحيح واداء المتبوع ما يشي المتبوع العقلي الا من المتبوع بالذات والمتبوع بالغير الذي لا يدخل في عالم التقرار لا ولا بد  
ان المتبوع بالذات غير قابل للوجود فكله المتبوع بالغير بهذا المعنى غير قابل للوجود عند عدم فاذع ما قيل ان المكبات الخيالية التي لم تخرج  
من كتم عدم الى ساحة الوجود لا ولا بد اعند عدم منفية وليست متمتعة عقلا فبطل ما قال الشارح من مساواة المنفى للمتبوع واعلم ان  
بهنا اشكالنا في ان الثابت والمنفى كلاهما قسمان للمعلوم اذ الثابت هو المعلوم الذي له تحقق والمنفى هو المعلوم الذي ليس له  
تحقق وليس احدهما نقضا للآخر لكونهما وجوديين وكذا الموجود وعبارة نحن المعلوم الذي يكون له كون في الاعيان والمعدوم



المعلوم الذي لا يكون له في الاعيان وليس بينهما ايضا تناقض بل نقض الثابت للمعلوم الذي لا يتحقق بوجهه الا المنفي لمكانه وجوديا  
 كالثابت ونقض الموجود للمعلوم الذي لا يكون في الاعيان لا المعدوم وبكذا نقض المنفي والمعدوم لا يكون الثابت والموجود  
 مع انهم قد صرحوا ان المنفي لنقض الثابت والمعدوم الموجود واجاب عنه محشي بقوله ثم لما كان لنقض الثبوت تهني لنقض الموجود  
 العدم كان لنقض الثابت المنفي ونقض الموجود والمعدوم لان التناقض بين البصيرين يستلزم التناقض بين المشتقين اذ لم  
 يزد في اشتقاق الالهية الا تركيبية وهي غير مألوفة عن التناقض بين المشتقين من مبدئهما المتناقضين اعلم ان المشتقين لو كانا عاكبين  
 عن المبدأين الماخوذين لا بشرط شي كما هو مذهب الحق الدواني فما نقضان على تقدير كون المبدأين نقضيين في ان كانا عاكبين  
 عن ذات قام بها المبدأ كما هو مذهب الجمهور فمضى اشتقاق مركب من الموصوف والصفة والنسبة ونقضه سلب ذلك المركب لا كركب  
 آخر من الموصوف وسلب الصفة فالمشتقان ليسا بنقضيين فلا يصح القول بان التناقض بين المبدأين يستلزم التناقض بين  
 المشتقين على مذهب الجمهور وما قال بعض الاكابر انه لما كان بين المبدأين تناقض كان مبدئيهما متباينين ومبدأ آخر سلبه سلبا بسيطا  
 فاذا اشتق من المبدأ الثبوتى شئ كان معناه ذاتا قام بها المبدأ الثبوتى واشتق من السلبى معناه ذات سلب عنها ذلك الشئ  
 ولا شك في التناقض بينهما فمضى معنى الثابت ذات لما ثبت ومنه معنى المنفي ذات سلب عنها الثبوت ومعنى الموجود ذات ثبت لما ثبت  
 ومعنى المعدوم ذات سلب عنها الوجود ثم الكلام على مذهب الجمهور فنفية ان نقض ذات قام بها المبدأ الثبوتى سلب ذات قام  
 بها المبدأ الثبوتى وهذا السلب يصدق بسلب الموصوف وبسلب الصفة فيكون اعم من سلب الصفة والمعلوم ليس باخلافي  
 مفهوم هذه المشتقات حتى يلزم منه ان لا يكون بين الثابت والمنفي والموجود والمعدوم تناقض ويكون نقض الثابت للمعلوم الذي  
 لا يتحقق ونقض المنفي للمعلوم الذي ليس له يتحقق وبكذا في غير ذلك لان الامر الخاص سواء كان لفظ المعلوم او غيره ليس معتبرا في  
 مفهوم المشتق وفي كلام اماو الا فلا ان المعلوم ليس امرا خاصا لان معنى المعلوم ما من شأنه ان يعلم وهو مسالو الشئ لان كل شئ من  
 شأنه ان يعلم وما قال بعض الاكابر معتبرا عند الجمهور الذات المطلقة اعم من ان تكون معلومة او مجبولة بنوتا او سلبا فلا يخفى ما فيه  
 لان المراد بالمعلوم ما من شأنه ان يعلم فكل شئ ثبوتا او سلبا من شأنه ان يعلم والجمهور المقابل له غير متحقق اذ كل شئ معلوم للسلب  
 تعالى ولما تانيا فلان عدم دخول الامر الخاص غير محذور على تقدير دخول الامر العام كالشئ ونظائره لنقض الثابت للشيء الذي  
 لا يتحقق لا الشئ الذي ليس له يتحقق اذ نقض المركب سلب لك المركب لا كركب آخر من الامر العام وسلب الصفة ولكن الجواب عنه  
 بان سلب الصفة العامة كما انه يستلزم سلب الموصوف لك سلب الموصوف العام يستلزم سلب الصفة وهما الموصوف  
 والصفة كلاهما عامان فسلب الموصوف وسلب الصفة متساويان فسلب الصفة مسا لنقض المركب ولما كان القائل ان  
 يقول ان المعلوم مقسم للثابت والمنفي وغيرهما لم يقسم معتبرا في الاقسام فيلزم ما اوجب عنه بقوله وقسمته المعلوم اليها لا يقضي ذلك  
 يعني ان كون المعلوم منقسما الى الثابت والمنفي والموجود والمعدوم لا يقضي ودخوله في تلك الاقسام لان تفسيره قد يكون للعدم  
 الى الانواع فخرج لا بد من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون للعرض الى الانواع كقسمته الماشي الى الانسان والفرس وغيرهما

فلا يدخل القسم في حقيقة الاقسام بل لما يدخل في مفهومات الاقسام في الملاحظة وكون القسمة عبارة عن قسم قسود الى مشترك لما يستلزم  
 ضمه اليه في الملاحظة والعنوان دون المحو والمعنون قوله القسيمين كالتقسيمين ثنائيين انما هو قوله ثنائيين كالتقسيمين ثنائيين  
 التقسيمين بالنظر الى الاقسام اثلثت فالاقسام وان كانت ثلثة اعني المنفى والثابت الموجود والثابت المعدوم لكن التقسيمين  
 الاخيرين داخلان في الثابت المطلق في التقسيم الاول والمعدوم الممكن والمنفى داخلان في المعدوم في التقسيم الثاني قوله لكن الاقسام  
 عندهم آه هذا يبيّن الاقسام الثلاثة بالمنفى والثابت الموجود والثابت المعدوم بالنظر الى التقسيم الاول وهو ما ذكره المصنف بقوله فالعلم  
 اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفى او لا تحقق وهو الثابت واما بالنظر الى التقسيم الثاني وهو ما ذكره المصنف بقوله فاما لا يكون له كون في  
 الالعيان وهو المعدوم او له كون وهو الموجود فالاقسام الثلاثة الموجود والمعدوم والمنفى والمعدوم الثابت في التقسيم الاول والمنفى قسم  
 والثابت قسم آخر والموجود والمعدوم الممكن داخلان فيه وفي التقسيم الثاني الموجود قسم والمعدوم قسم آخر والمنفى داخل فيه وليس قسم مستقلا  
 بخلاف التقسيم الاول واعلم ان الشارح قد بين العذر لعدم تقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم بقوله وكان لم تقسم آه ولم يبين عندهم  
 تقسيم المعدوم الى الثابت والمنفى فبيّن الحاشية بقوله وكان لم تقسم المعدوم الى الثابت والمنفى في التقسيم الثاني انما يتوهم من إطلاق الثابت  
 على الموجود وكون تقسيم المعدوم وهو الموجود قسمان اي من المعدوم اذا ثبت قسم من المعدوم والموجود قسم من الثابت في تقسيم الموجود قسم  
 من المعدوم ضرورة فان قسم القسم قسم مع كونه قسما لكثرة مدفع بان قسم المعدوم الثابت الذي لا يكون له معنى للمعدوم الممكن وذلك لان  
 الاطلاق على الموجود حتى يلزم من اطلاقه عليه اطلاق المعدوم على الموجود كما لا يلزم في التقسيم الاول من اطلاق المعدوم على المنفى كون  
 قسم الثابت قسمان لان قسم الثابت هو المعدوم الذي ثبتت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفى كما بينه الشارح قوله فظهر  
 آه ونظرا ايضا ان الكائن في الالعيان على هذا المذهب اي المذهب الرابع اعم من الموجود وانحص من الثابت اما كونه اعم من الموجود فلما  
 بينه بقوله تناوله الحال يعني ان الموجود على هذا المذهب ماله كون بالاستقلال والكائن يشمل الحال الذي ليس بموجود فالموجود والحال  
 كلاهما قراوان للكائن فيكون اعم من كل منهما فيكون اعم من الموجود واليضا واما كون الكائن في الالعيان انحص من الثابت فلما قال  
 وعدم تناوله المعدوم الممكن يعني ان الكائن في الالعيان غير تناول للمعدوم الممكن والثابت تناول للمعدوم الممكن واليضا واليضا  
 عليه الكائن كونه قسما من غير الكائن فالثابت يشمل الموجود والحال والمعدوم الممكن وهو ليس قسما للكائن في الالعيان فيكون  
 الكائن في الالعيان انحص من الثابت لعدم وجوده في جميع اقسامه قوله وعلى الثاني آه وذلك اي تناول الثابت بالموجود والحال  
 لان المتحقق الواقع في بيان المذهب الثاني تناول لما اي الموجود والحال وهو ما دلت للثابت قائله لم يكن المتحقق تناولا لهما لم يكن  
 مراد فله قوله لم يكن ان يعلم آه اعتبره ان كان العلم يشمل علم الواجب وعلم الممكن يعني انك ان علم الواجب يصلح لان يكون مقسما  
 لك علم الممكن اي ممكن كان يصلح لان يكون مقسما فلو كان المراد بالعلوم المعلوم بالفعل فمعلوم الواجب وان كان يتناول جميع  
 الاقسام لكن معلوم الممكن لا يتناول جميعها فان كثير من الاشياء ليست معلومة بالفعل للاذبان السافلة وقال الفاضل ميرزا جاب  
 ان اعتبار الامكان في العلم لرفع ما يتوهم من انه على تقدير جعل المقسم هو المعلوم بالفعل يلزم قسمته الى مساوية وهو الموجود والذمهي

او الى اعم منه وهو الموجود المطلق او الى مساوية وهو المعدوم المطلق ووجه المقابلة ظاهر لان ما يمكن ان يعلم عدمه من الوجود والعدم في نفس المطلق ومن الموجود والمطلق ويرد عليه ما افاد بعض الاكابر قبحه ان هذا انما يتم لو كان المراد بالمعلوم معلوم البتة والاضل موجود ومعدوم معلوم النسب سحابة فان كان هذا المعلومية تقتضي الوجود فالموجود مساو ويترجم القسمة الى المساوي او الى المباين والافلاحة الى التيم باعتبار الامكان ثم افاد قبحه انما يقتبر لمكان العلم لان المعلوم بالفعل بحيث يشتمل الاقسام لم يثبت تحققة من قبل بل انما يثبت في المقاصد فالاحسن ان يحل القسم ما شموله وتحققه يدعي وزاد الشارح ولو باعتبار ما يشتمل العلم بالواجب والعلم بالمتن قال بعض الاكابر قبحه عدم معلومية كنه الواجب لانه ان المكنة مسلم واما بالنظر الى الواجب فيفسر علم كنهه حاصره عند نفسه وهو عالم به فالمعلوم بالفعل بالكنة شامل له لکن لما اردوا التمثيل لجميع العلوم علم الواجب وعلم الممكن علم لا يشتمل على الواجب واما المتن فلانه بل انما هي عناوانات بلا مننون ولا يفرض تلك العناوانات صادقة على شئ ويتوجب بها اليك بحسب الفرض لا يخرج ان كان المراد العلم بوجبه ما ولو فرض ضياد خل العلم بالمتن والالا لا مفهوم من تنافس ليس وجمالتني من الاشياء في الواقع لان الوجبه عارض لذي الوجبه والمعرض ليس شئ فلا معنى لكون شئ عارضا له اذ بطلان المعروف يستلزم بطلان العارض فهو وجبه فرضا قوله لا لا تحقق له آه ان تعلق قوله بوجبه بالنفي الذي في التحقيق له حتى يكون المعنى ما يكون عدم تحققة بوجبه من الوجود فهو معدوم فالعدم مطلق لعدم افق يكون مال القسم الاول لا يكون له تحقق نجومن الانحاء فيكون المراد من العلم ما يكون في غير نجومن انحاء العدم فيتحقق بانتفاء نجومن الوجود وهو محقق مطلق العدم وان تعلق قوله بوجبه بالنفي اعني التحقيق فالمراد منه المعدوم المطلق افق يكون مال القسم الاول لا يكون له تحقق الذي هو بوجبه من الوجود اي لا يكون له نجومن انحاء الوجود ضرورة ان الكثرة في سياق النفي تعيد العموم والاستغراق وهو معنى بالمعدوم المطلق فالاول شامل الاستتالة على المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق ما يكون معدوما بجميع انحاء العدم فهو من افراو المعدوم الذي له نجومن العدم او بجميع انحاء العدم ايضا نجومن العدم والمعدوم الخارجي والنهني لان كلا منهما له نجومن العدم وقبحه بتقسيمه الى مقابله الذي هو مطلق الوجود وان ظاهره اي ظاهره كلام المصير على مطلق الوجود والمعدوم قيمه في ظاهره ان يكون المراد منه ايضا مطلق العدم ليحصل التطابق بين التبيين وانما قال ظاهره يدل آه اذ يمكن دلالة على الوجود لمطلق ايضا لان قول المصير انه تحقق ما يدل على ان تحقق فروما من تحقق مطلق الموجود والموجود المطلق كلاهما سياتي في التحقيق تحقيق فروما عند المحشي وان كانا متفافتين في الاتفاق فانهم والثاني البعد عن تداخل الاقسام لتعكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن والخارج يعني ان شيا واحدا يمكن ان يكون موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج وبالعكس فهذا شئ داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم فيدخل في الاقسام واما المعدوم المطلق فلا يصدق الاعلى ما لا يكون موجودا اصلا ولا وهنا ولا خارجا وانسب بتقسيمه قسميه فان اعتبر في موارد التقسيم شئ المطلق لا مطلق شئ اعلم ان شئ المطلق عبارة عن شئ للملاحظ من حيث الاطلاق والعموم والاشترك ومطلق شئ عبارة عن شئ للمأخوذ من حيث هو موجود دون ملاحظته ما معه حتى يطلق ولما كان التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في الواحد البسم فم في القسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهو لا يمكن الا في شئ المطلق للمأخوذ من حيث هو عموم والاطلاق واما مطلق شئ فهو واحد مع الواحد وكثير مع الكثير واذا لوحظ من حيث هو فليس له احد ولا كثير وهو وان كان متميزا عن الاعيان لكن قطع النظر عن الامتياز في ذلك الى ان الذي هو ظرف الخطوط المتعرجة باعتبارين وما قال بعض الاكابر قبحه ما من شئ الا لا لا

كيف لا واشئ من حيث هو له حقيقة موهبة فهو متعين عن الاعيار وهو بهذا الوجه واحد لا يجدي نقشا اذ لا يلزم ما ذكره ان يكون لكل شئ جنس  
 واقتضاني في جميع الحاشيات كيف والى الخلف الخلف والتعريف باعتبارين فان قلت اشئ المطلق لا يحل احكام الخصوص فكيف يصح تقديره  
 التقدير وكيف يوجد ما يعا للتقديرات قلت الحقيقة ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التقريرات عديدة والمتشخصات  
 كثيرة فمعي مع وحدتها المبهمة اشيرة بالاشيرة الشخصية ومضى الطلاقا وعموما واشتراكا ما هنالك مقصورة على تعيين ولا موهبة على خصوصية  
 وبالجملة القصير على تعيين والمحصص على شخص ينافي هذه الاوصاف واما كون اشئ تشخصا بتشخصات كثيرة ومعينة بتعينات غير مقصورة فهو  
 ليس منافيا للاطلاق بل هذا معنى للعموم والاطلاق والاشتراك نعم القول يكون اشئ المطلق مقسما للصيح على لاشئ لانه يزعم ان اطلاق  
 والعموم وغيرهما من العقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها هيئات فلا يكون معوضها موجودا في الاعيان اصلا الا يقال على  
 سبيل المعارضة على جعل المعدوم المطلق قسما لما يمكن ان يعلم امكان العلم يتلزم امكان التحقيق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق  
 ضروريا لا يمكن تحققة لشي ان كل ممكن العلم ممكن التحقيق والمعدوم المطلق وكذا المتن لا يمكن تحققة فيلزم كون شئ مقسم قسما منه وهذا باطل  
 على تقدير ان يكون قوله الذي كان عدمه المطلق ضروريا صفة كاشقة للمعدوم المطلق وعلى تقدير ان يكون قوله المذكور صفة لاشئ  
 انه يلزم كون فرد من قسم قسما المقسم لا ناقلا لا نسلم ان امكان العلم يتلزم امكان التحقيق فان الحاصل في الذهن عن علم اشئ بالوجه  
 هو الوجه ووان اشئ فانهم فيه ان وجود الوجه وجود لذي الوجه بالعرض نعم اشئ بالوجه يتلزم وجوده كيف والعلم مساوق للتقدير والتميز  
 الوجه وغير معقول فان كان الوجه واقعا فهو ذو الوجه واذي الوجه واقعي وان كان الوجه فرضيا فالوجود والعدم فرضي كما المتضمنات فثبت  
 استلزام امكان العلم لا امكان التحقيق ولو تحقق فرضي التحقيق ان المقسم بما يمكن ان يعلم ولو بوجه فرضي شامل المتن فمات له تحقق بوجه من الوجوه  
 بحسب الواقع فهو الموجود وليس له تحقق بحسب الواقع وهو المتن وان كان له تحقق بحسب الفرض فمتنع ليس قسما المقسم واجاب البعض  
 بان المعدوم المطلق باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في القسم ان كان ما يتنع عليه نظرا الى ذاته فو قسم من الموجود الذي باعتبار  
 العارض ومقابل الوجود باعتبار ذاته وانت تعلم ان هذا الوصف ليس جهادا واقعا لان المعدوم المطلق وكذا المتن لا كنه له في الواقع ولا  
 له في الواقع لا وجه له في الواقع اذ لا معنى لتحقيق العارض بدون المعارض فلا معنى لكون هذا الوصف جهادا واقعا للمعدوم المطلق انما هو  
 فرضي لا قائل قوله والا فهو الموجود الذي آؤه فان قيل اعترض على قول المعدوم والا فهو الموجود الذي آؤه ان الصورة الحاصلة من اشئ  
 في الذهن موجودة ذهنية وممتازة عن ذلك اشئ الخارجي وعن الهوية الى اصلية منه في ذهن المتكلم بالهوية الشخصية على ما يشهد به بحث الوجود  
 الذي فانه يدل على ان الاشياء وجودا وسوى الوجود الخارجي وقد اقر عنهم ان اختلاف الوجود يتلزم اختلاف الشخص اذ الوجود  
 والشخص متساوقان فباختلاف احدهما يختلف الآخر عندهم وان الموضوع من جملة الشخصيات اذ العرض الواحد لا يحل في موضوعات  
 متعددة فالوجود الخارجي والموجود الذي مختلفان بهوية وكذا الموجود في ذهن مغاير للموجود في ذهن آخر وجودا وتشخصا فيكون الموجود  
 الذي متخاذا للهوية كما هو الموجود الخارجي قلنا الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها  
 بوجود وكذا وجوده الخارجي في ترتيب الآثار الخارجية لانها تجعل النفس عالمة في الخارج قبل الحق عند الحشئ انه وجوده خارجي وانا قال

هنا يحذر وجود الوجود الخارجي توجيهها العبارة المصداق اعترض عليه بعض الاكابر قه بان هذا بعيد فانه لم يعلم مذنب المص في بعد الجسمي نعم  
ان معتقده مذنب القداستغفر والافعه لست الصورة مبدأ الاكتشاف ولا تجعل النفس على بل مبدأ الاكتشاف عنده حاله او كونه في  
بالحقيقة للصورة العلمية وانت تعلم ان الجسمي قد صرح في حواشي شرح التذنب بان الشيء من حيث العوارض الذهنية موجودة في الخارج لغير  
الاتاثر الخارجي عليه واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فالجواب ان وجود الصورة عنده وجود  
خارجي سواء كانت الصورة مبدأ الاكتشاف او لا ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها بوجوبها لغير  
عليها الا تاثر الخارجي وجاز ان يكون شيء واحد وجودا في هنيان احد هاجم وحذر الوجود الخارجي والاخر لا يكون كلك باعتبارين كما ينبغي  
تحقيقه فالمراد ههنا بالوجود الخارجي ما يشبه النمو الاول من الوجود والذهني وبالوجود والذهني ما يختص بالنحو الثاني منه فالذي هو موجود ذهني غير  
متخايل بالهوية ولما كان ههنا مظنة ان ليقال ان الموجود الخارجي ايضا يمكن فيه الاعتبار ان معنى الشخص المكتشف بالعوارض الخارجية والحقيقة  
من حيث هي وهي من حيث هي غير متخايل بالهوية والشخص فيصدق عليه تعريف الموجود والذهني اجاب عنه في الحاشية بقوله هذا لا يجري في  
الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض الخارجية لان التعرّية انما هي في ظرف الذهن وفي الخارج خط شخص انتهى يعني انه لا يمكن قطع النظر عن  
العوارض الخارجية في الخارج لان فيه خطا محضاً والتعرّية انما يكون في الذهن وادور عليه بعض الاكابر قه بان ان اراد بالتعرّية عن العوارض  
وجودا بمعناه اعني اى الطبيعة بشرط لا شيء فحي كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون الشخص غير معقول  
وان اراد اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض في الماهية المطلقة وهي موجودة بوجوب الشخص ههنا وخارجا سواء وجد التعرّية  
التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليه في الخارج انها غير متخايلة بالشخص والهوية والاقتران بالعوارض لا ينافي وجودها من حيث هي  
وانت تعلم ان في الخارج شيئا واحدا متخايل بالهوية والشخص نعم للذين ان يلاحظوا الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهو عين  
الحاظة من حيث هو مع مخلوط بالعوارض في الواقع والتعرّية انما هي في الحاط الذهن فقط بمعنى ان للذهن ان يلاحظ الشيء معناه عن العوارض  
وان كانت مكتشفة بها في نفس الامر ههنا وخارجا والموجود في الخارج والذهن مع قطع النظر عن هذا الحاط واحد شخص ليس فيه اثنينية ههنا  
ولا يمكن ان يصدر عليه غير متخايل بالشخص والهوية لان الماهية من حيث هي هي موجودة بعبين وجود الشخص في الخارج والذهن ههنا  
اي بما ذكر من ان الموجود والذهني بحسب وجوده في الذهن هوية شخصية لطيفة لك ان ما ذكره الشايع ههنا من ان الذهن لا يدرك الامر اكلليا  
ليس على ما ينبغي قال في الحاشية فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الامر اكلليا فلا شك ان لا بحسب وجوده في الذهن هوية شخصية انتهى فالكل  
موجود في الذهن مع تحييزه هوية شخصية لاحقة له في هذا النحو من الوجود مع انه اي مع ان قول الشايع فان الذهن لا يدرك الامر اكلليا كما  
تراه ناظر الى القول بان مدرك الكلليات النفس مع مدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك في الانسان ليس الا المشار اليه  
بانا وانت وهي النفس الناطقة دون الحواس لانها آلات للادراك لا مدرك بل الادراك ليس الا من شأنه الجرد والحواس لما كانت جسمانية  
فيمكن شعاعه لذواتها وان مالا يشعر بذاته لا يشعر بغيره والحواس ليست شعاعه بذواتها فكيف تكون شعاعه بغيره فقهته بوجوب بعض الحكماء  
عن هذا لا يرد بان الشايع صرح في موقف الجواهر بان الحواس انما سميت مدركه لمحصل الصور فيما كونهما غيبة على الادراك فان

مراد الشارح ان الذهن لا يحصل فيه الا امر كلي وصور التجزيات المادية يتحصل في الحواس وان المدرك للكل والجزيي هي لنفس فان دفع الابرار  
 الثاني ولعله لهذا قال سبحانه كما تراه ناظر ولم يجرم به وقد يورد على الشارح بانه لو سلم ان التجزيات المادية لا يدركها النفس الاعلى وجب كل لكن  
 الجردات تدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فان دخل المحصور واجاب عنه بعض الاكابر قربان كلام الشارح مبنى على ان الكلية والجزئية صفتان  
 للعلم وكون المعلم كما نقل عن قضاة الفلاسفة فالادراك العقلي كلي والادراك الاحساسى جزئى وبنابر اعلى هذا صرح قوله ان البارى عز وجل  
 لا يدرك التجزيات المادية الاعلى وجب كل فان مرادهم نفى العلم الاحساسى واثبات العقل والعقل علم كلي وان كان المعلم مختصا بفئة من الصور  
 الذهنية غير ما نحن عن الشركة والحاصل ان الذهن اى الذات المجردة لا يدرك الامم اكليا اى لا يحصل فيها عند الادراك الامم على غير ما نحن عن  
 الشركة فلم يشغل الصورة القائمة بها على المادية المانعة عن الشركة اما صحة هذا القول وفساده فليس عهد تما على الشارح فانه هنا في صدق نقل  
 المذهب لافى التوهم والتسديد ولم يبق الكلام الا فى العلم الاحساسى ولذا اورد به نقضا قوله بان التجزيات اى فان قلت الموجود الذى  
 ما ليس له وجودية ترتب عليه آثارا اى آثارا لشخص الخارجى وهذا المعنى يصدق على التجزيات الحاصلة فى القوى الظاهرة يعنى ان الصورة قد تحصل  
 فى نفس الظاهر كما هو المختار عند المشائى وهذه الصورة لا ترتب عليها آثارا فى موجودة ذهنية والنقض وارد بها فلما وجه تسميته القوى بالباطنة  
 واجاب عنه بعض الاكابر بان المراد بالحواس الحواس الظاهرة فانه كثيرا ما يطلق لفظ الحواس بمرادها الظاهرة ولفظ القوى يطلق على الباطنة  
 وقوله المدركة بالحواس المترتبة فى القوى الباطنة بيان وتفصيل للتجزيات يعنى التجزيات بتسميتها الحاصلة فى الحواس الظاهرة والمترتبة فى القوى  
 الباطنة متخارفة بالمادية وليست موجودات خارجية وفيه ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا يخلو عن البعد وليس فيه الواو العاطفة بل هو  
 والترتبة فى القوى الباطنة لا بد منها على هذا التوجيه كما لا يخفى وما يؤيد كون صور التجزيات المادية حاصلة فى نفس الظاهر قال الشيخ فى طبعها اشياء  
 يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا  
 والحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة كالحاذاة والوضع والمقابلته واذا زال تلك النسبة بطل  
 ذلك لاخذ اور وعليه بانه لا تأيد فيه فعل مراده بالحس المشترك وفيه ان هذا لا يرد ويرجع الى جواب المشى قلت مدركات الحس الظاهر حال  
 احساسا انما ينطبق فى الحس المشترك لافى الحس الظاهر فاذا البصر ناشيا فصورته انما ينطبق فى الحس المشترك لافى البصر والاحساس انما هو الحس  
 المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها اى حال كون الصورة عند الحس الظاهر واذا زالت هذه الحالة اى المقابلة يبطل ذلك لاخذ  
 وانقضاء شرطه ويحصل الصورة فى الخزانة اى فى خزانة الحس المشترك وهو الخيال فلم يحصل الصورة فى الحس الظاهر فله وجه تخصيص الشارح القول  
 بالباطنة وفيه ما افاد بعض الاكابر انه لو كان الامر كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة وهو حادث مذهب فى الف لمذهب  
 الفلاسفة والكلام على نهجهم وقد صرحوا بانطباع الصورة فى الجليدية ثم فى مجمع النور اما الحس المشترك فانما ينطبق فيه بعد انطباعها فيها فلما يمكن  
 ان يروا بالحس الحس المشترك واما حصول الصورة فى الخيال فانما هو عند طريقان الذبول لاعند غيبوبة المادة كما ميل عليه كلام المشى والفيهم قال  
 الشيخ فى طبعها اشياء الشفاء فبها البصر وهو قوة مرتبة فى العصبية المجردة تدرك صورة ما ينطبق فى الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام وذوات الارواح  
 وهذا النفس فى الطبع الصورة فى الحواس الظاهرة والقول بانه تسامح فى القول بانطباع الصورة فى الجليدية كما تسامح فى نسبة الادراك



الى البصر في غاية البعد او من بهم الرسام الصورة في الجالية كما هو مصرح في كبره فانه وماك ان نقول في الجواب عن النقض بصور الخيرات المرسمة  
 في القوى الباطنة ان المراد بالهوية ههنا هوية تتحقق بها فرض الاشتراك مطلقا على وجه الاجتماع والبدلية معا وهوية الخيرات المرسمة في القوى  
 الباطنة تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية واذا جاز الاشتراك البدلي في الصور الى اصلته في القوى الباطنة فحقى غير متناهية  
 والحاصل ان الصور الى اصلته في القوى الباطنة والكائنات من حيث اكتناها بالعوارض الحسية غير قابلة للاشتراك اصلا لكنها من حيث انحصارها  
 للاشركة البدلية دون الاجتماعية لا ترى ان البصيرة الى اصلته في الخيال ينطبق على كل بصرية بصرية من البصيرات المعنوية اذ ارفع احد ما يوضع  
 الاخرى مقامها على سبيل البدل بحيث يحجز العقل ان يكون نبي سى وليس هذا الحكم مختصا ببعض الصور الخيالية كصورة البصيرة المعنوية بل  
 ضعيف البصر بل جرى في كل صورة خيالية وبهية كما قال وكذا حازر الصور الخيالية والهوية تجري فيها الاشتراك البدلي لتوكل صورة خيالية  
 وبهية ينطبق على الافراد العينية والغرضية لان المراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات والاشياء الغرضية  
 فكما تسم في الخيال فلوهم باستقام المصورة ان يختص مثلث في الشكل واللون والمقدار وغيره في الصور الخيالية للاشتراك البدلي  
 بين هذا الخيال والموجود او بين الخياليين في كل تخيل وتوهم كما يظهر بالتأمل الصاوق وتقصيلاى تفصيل الجواب ان مدركات الحس الظاهر  
 لوجود ما في الخارج ومقارنتها للمادة ولو احتما يطبقها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا فالصور الى اصلته في الحواس الظاهرة  
 مجردة عن نفس المادة مع شرط حضور المادة عند الحس ووقوع نسبة وضع من المتأهله والتماثل والتجريد فيها فمن لواحق للمادة فحقى من قبيل  
 الموجودات الخارجية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الاحساس ادراك الشئ الموجود في المادة الى انفسه عند المدرك على هيئة مخصوصة  
 من الالين والوضع والتمس والكيف والكم وغير ذلك فلبعض ذلك لا ينفك الشئ عن اشتراكه في الوجود الخارجى ولا يشاركها فيها غيره ولا ينفى  
 ان هذا الكلام من شئ اصح يحصل الصورة في الحس الظاهر وقد تذكر من قبل حيث قال مدركات الحس الظاهر انما تنطبق في الحس المشترك  
 لان في الحس الظاهر الان ليقال المراد انه يحصل الصورة في الحس المشترك فانه اذا كانت الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر ولم يتم  
 ان الصورة الى اصلته في الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر موجودة في الخارج اذ يطبقها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية  
 معا فالصورة الى اصلته في الحس الباطن سواء كان حسا مشتركا او خيالا او حواسا مشتركا او حواسا مشتركا او حواسا مشتركا او حواسا مشتركا او حواسا مشتركا  
 الى اصلته في الحس المشترك والخيال مجردة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود المادة لكنها ليست مجردة عن اللواحق للمادة كقدرها  
 وتشكل ما و وضع ما الى اصلته في الوهم مجردة عن المادة وعن بعض لواحق المادة لانه نال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها  
 ان تكون في المادة فالصور المرسمة في الحواس الباطنة بسبب تجرودها عن التجريد لطبيعتها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون  
 البدلية بل سى لقبول الاشتراك البدلي والصورة الى اصلته في العقل لخصوصها هوية تتحقق بها فرض صدقها على غير من الصور العقلية  
 وكونها مجردة عن المادة ولو احقها تجرودا ما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية والحاصل ان الصور المحسوسة لا تستحقها  
 على اللواحق المادية متعينة بحيث لا يتحمل الاشتراك اصلا والصور المدركة بالحس الباطن تجرودا عما يتجردها عن اشتراك بدلا لاجتماعها  
 العقلية تجرودا لانها تتحمل الاشتراك على وجه الاجتماع والصور المدركة بالحس الباطن تجرودا عما يتجردها عن اشتراك بدلا لاجتماعها  
 العقلية تجرودا لانها تتحمل الاشتراك على وجه الاجتماع والصور المدركة بالحس الباطن تجرودا عما يتجردها عن اشتراك بدلا لاجتماعها

المشترك حال كونها عند المحس الظاهر وبين الحاصل في التقوى الباطنة بان الاولى من الموجودات التي رتبة الثانية من الموجودات الذهنية بل  
لان الصورة الحاصلة في المحس الظاهر وفي المحس المشترك حال كونها عند المحس الظاهر لا يترتب عليها آثارا خارجية لان صورة انوار الحاصلة  
في البصر لا تحرق شيئا وحصول صورة الخلاوة في الذوق لا يجعل شيئا مضافا والحاصل في الخيال سواد في عدم ترتيب الآثار في موجودات  
ذهنية الثاني ان قبول الصور الخيالية والوهمية الاشتراك البدلي ثم نعم قد يشبه تشابه العوارض ولا تميز تميزا تاما بخلاف ما عليه وهذا مذكور  
لكن هذا التمييز انما هو من غلط الوهم واما في نفس الامر فلا يقبل الاشتراك اصلا معادلا بل لا بد بل هو مشتمل على المذنية لا يقال المراد بالاشتراك  
البدلي اعم مما يكون في نفس الامر وكسب التجويز العقلي الغير المطابق لانه يلزم ان يكون بعض الصور الحاصلة في المحس الظاهر وفي المحس  
المشترك حال كونها عند المحس الظاهر من هذا القبيل كصورة ضيف البصر والشيخ المرفي من اجيد فانه يجوز فيها ان هذا مذكور تجويزا غير مطابق  
الثالث ان الموجودات التي تشخصها البتة سواء كان موجودا في المحس والعقل فان اراد صدق بدلا مع هذا الشخص فهو باطل قطعاً لان تشخيص  
الاشتراك الاجتماعي والبدلي معا وهذا كان تشخصا وخارجيا وان اراد ان مع قطع النظر عن هذا الشخص صادق بدلا فلو كانا صادقين بدلا  
على كثيرين صادق اجتماعا واجاب عنه بعض الاكابر بان ههنا تشخيص تشخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس خبري البتة  
باتفاق فلا منافاة ثم لو تشخص آخر عند حصوله في المحس فاذا قطع النظر عن تشخيصه بقي المعلوم بتشخصه والمحس يدعي ان تشخيصه  
عن اشتراك البدلية فان ذلك كيف بقي تشخص الخارجي في المحس مع المصادقة بين الوجود وتشخصه اذ ليس في المحس وجود خارجي فليس  
هناك تشخص خارجي تملك هذا الامر ولا يضر في هذا المقام فان المقام مقام نقل المذهب وليس عمدة الصحة والفساد على الناقل وحصول  
التشخص الذي عرض له في الخارج فذهبهم وقد نصوا عليه بخصوص غيبة قلبية للتأويل مع انهم يقولون ان التشخص في ظرف يساوق الوجود  
في ذلك النظرة فلا يصح تبدل الوجود في ظرف تشخص واما بقا التشخص في ظرف آخر مع عروض وجوده فلا يمنع من ثباته فيه حق  
التأمل وبعد للتأمل التي اى بعد اجمال الجواب وتفصيله هذا جواب آخر عن النقض بصور الخيارات الحاصلة في الحواس مطاقتها بقره انك  
قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود ذهني لا يجرد وجوده والوجود الخارجي في ترتيب الآثار وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشتراك  
وهو الاشتراك على وجه الاجتماع قال في الحاشية حاصل هذا الجواب ان المراد بالوهمية الشخصية هوية يتبعها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع  
والصورة الجوهرية الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لئلا في ذلك الخيال ينطبق على تلك الصورة  
في اتي خيال تحصل على وجه الاجتماع قد سبق ان الصورة الحاصلة في الخيال والوهم وكذا للصورة الحاصلة في المحس الظاهر وفي المحس  
المشترك حال كون المحسوسات عند المحس الظاهر اعتبارين فمن حيث انها تشخص تشخص المحس كالتفقه بالعوارض الحسية موجودة  
بالوجود الذي يجرد وجوده والخارجي ومن حيث هي اي مع قطع النظر عن تشخص المحس والعوارض المرتبة على تشخصه موجودة بوجود  
لا يجرد وجوده والخارجي ومنطبقه على تلك الصور في اتي محس تحصل على سبيل الاجتماع فتلك الصور موجودة ذهنية وغير متخارة  
بالوهمية لانها غير مشتملة على هوية يتبع عن الاشتراك الاجتماعي ولكنها مع ذلك ليست بكلية كما قال ولا يلزم من ذلك كلية مدركات المحس  
لان مناط الكلية جواز الانطباق على الاعيان الخارجية معقبات اذ قدرة على وجه الاجتماع انتهى يعني ان الصور الحاصلة



في الحواس وان كانت غير متمثلة على الهوية المانعة عن الاشتراك الاجتماعي لكنها ليست بلكية اخناط الكليات جواز الاشتراك الاجتماعي بين الاعيان الخارجية لمحققه او المقدرة والصور الحسية غير مشتركة بينها بل هي مشتركة بين الصور الموجودة في الحواس لكثرة فهي موجودة وهنئة واعترض على بعض الاكابر قه بان هذا الجواب كالجواب الاول يعني على ان الحاصل في الخيال لموتية فالموتية الخارجية تكون مكنوفة بالعوارض الخارجية فادخل النظر عن العوارض الخارجية تبقى الموتية الخارجية والموتية الخارجية غير مانعة عن الاشتراك الجمعي بين الصور الحاصلة في الخيالات فقد صدق على الموتية الخارجية انها غير متخارفة بالموتية المانعة عن الاشتراك الجمعي ولو اريد بالموتية مانع الاشتراك بين الاشخاص الخارجية لم لا يصدق على الصورة الخارجية انهم لانها متخارفة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب الخارج واجاب عنه بان المراد المتخارفة بهوية مانعة عن الاشتراك في ظرف ذلك الوجود موجود خارجي والمتخارفة بهوية مانعة عن الاشتراك بحسب ذلك انظر موجود ههنا والموتية الخارجية في ظرف الخارج متخارفة بهوية مانعة عن الاشتراك بحسب ذلك انظر وفيه كما ان الصور الحاصلة في الحواس بهويتها غير مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ف الذهن ومتخارفة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الخارج كالموتية الخارجية غير مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الذهن ومتخارفة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب ظرف الخارج فلا وجه للفرق صلافاً للقول وبان المدرك الخ لا يخفى ان المتخارفة في الخارج بهوية وموتية لا يخاف في تحققه الخارجي بهوية وموتية ينضم اليها في هذا التحقيق سواء كانت الموتية خارجية عن الحقيقة الشخصية كما ذهب اليه المحققون حيث ذهبوا الى ان الاختلاف بين الكلي والجزئي بحسب الادراك وكون المدرك فما كان مدركاً من حيث الانحياز جزئياً وما كان مدركاً من حيث انفسه ما هيته مع قطع النظر عن الانحياز كلي وما كان الاول مخصصاً في الاحساس والاشياء في النفس قالوا مادراك بالادراك الاشياء جزئياً وما ادراك بالادراك العقلي كلي او داخلية فيها كما ذهب اليه غيرهم حيث ذهبوا الى ان الشخص جزئياً عقلي الشخص مركب عقلي من الماهية والشخص فالموتية على كلا المنهيين ليس امر انضمام المتخارفة في الخارج بهوية وموتية غير متخارفة بهوية ينضم اليه بحسب هذا النحو من الوجود واجاب عنه بعض الاكابر قه بان هذه المناقشة يشبه المناقشة اللفظية فانه انما يريد بالانضمام حقيقة الانضمام وانما ان اريد بالانحياز بحسب ماهية وموتية متميزة بحسب ذلك الطرف من الوجود فلا يرشئ الا التعسف بحسب اللفظ من البين ان الموجود في الحواس بهوية متغيرة للموتية الموجودة في الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود يتلزم اختلاف الشخص فالمدرك بالحواس متخارفة في حقيقة الذهن بهوية وموتية ينضم اليها في هذا التحقيق فلا يصح قول الشارح ان المدرك بالحواس لا يخاف في حقيقة الذهن بهوية وموتية ينضم اليها في هذا التحقيق واجاب عنه بعض الاكابر قه بان ترتيب الفلاسفة ان الموجود في الذهن الموتية الخارجية وعليه يعني جواب الحاشي الذي مرخ نقول الصورة الحاصلة في الحواس متمثلة على هوية خارجية فعقله في الحاشية وقد عرض لما هو بهوية اخرى فالموتية الاولى امتازت عن صور اشخاص اخر وهذا التمييز حصل في الحاشية قد امتازت بعن الصور الحاصلة من هذا الشخص في خيالات اخر ففي الحاشية امتازت بهويتين منضمته احداهما في هذا النحو من الوجود والاخرى في نحو الوجود الخارجي فالموتية الحاصلة في الحاشية لم تنحرف في الذهن بهوية منضمته في تحقيقها الذي نقطه بل يخاف في الذهن بهوية منضمته في الوجود الخارجي اليه وهو المدرك بقول الشارح ان المدرك بالحواس لا يخاف في حقيقة الذهن بهوية وموتية ينضم اليها في هذا التحقيق فلا اشكال في التعسف والبعوض عن اللفظ وهو الذي قال الشارح وكل ذلك تكلف وتعسف قوله وكل ذلك تعسف وذلك لان المتبادر من قوله وان انما زاده تغاير لا يميز بالذات انما جعل وجه التعسف انه خلاف المتبادر لان المتبادر من لفظ التعسف انه معنى لبعيد عن اللفظ والحاصل ان الشارح قد اعترض على قولهم

فان انما زاده بوجدين الاول ان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له هوية مغايرة لحيثية ما وجاب بانه تعالى شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو ليس هو هوية من حيث انه المميز له تعالى على وجه الامكان فرض الشك في ان الواجب بحقيقة هويته شخصية متغايرة من اعتبار انهم اعترض عليه بالتسقف وبين الشيء وجه التسقف بان المتبادر من قوله فان انما زاده بوجدين بالذات وهما متغايران اعتبارا والاول في وجه التسقف ما قال بعض الاساتذة روح الدرر وجه ان المتبادر من التغاير تغاير المميزين اما بالذات او بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير مقدرة على صدق المفهومين وهما بعد تسليم التغاير المتغايرين متاخر عن صدق المميته وتخص وهذا النوع الثاني من غير التغاير المعبر عنه هم والوجه الثاني من الاعتراض ان الجزئيات المدركة بالحواس المترتبة في القوى الباطنة متخارفة عن غير الباطنة حقيقة والهوية معا ليست موجودات خارجية بل هي موجودات ذهنية واجاب عنه الشلح بان المدرك بالحواس لا يخاف في تحققة الذهني بهيئة هويته متضمنة اليها في هذا التحقق ثم اعترض عليه بانه تسقف وبين الشيء وجه التسقف بان المتبادر من قوله فان انما زاده بوجدين هو غير متغاير هويته متضمنة الى المميته في اي ظرف كان قال بعض الاساتذة روح الدرر وجه التسقف ان الظاهر من كلام المتن في التقسيم عدم انما زاده في الوجود والذات مطلقا فالقول بالانما زاده انما زاده بالذات لا يخلو لان الوجود الذي سلمه الحبيب هو الانما زاده الذي بالهوية العينية وهو غير معقول لان الوجود والذات بوجبه هويته على جهة في الذهن لان الهوية مساوقة مع كل وجود والوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية العينية قد تستخدم في الخارج ولا يتفاوت الحال في الوجود والذهني وادور عليه بعض الماكره بان هذا القائل قد حسب مقصود الحبيب ان الوجود في الحاشية تليس له هوية متغايرة بها انما الهوية العينية التي في الخارج في الوجود والذهني فادور ان الهوية قد تستخدم في الوجود والذهني وهذا هو المقصود بالحبيب لان الوجود في الحاشية له هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي الهوية التي بها يتمايز في الوجود الخارجي ولا يضربا للهوية عن الخارج لهذا الوجود والذهني وان اراد هذا القائل ان معنى الجواب انما زاده الموجود الحسي بالهوية العينية الحاشية في الحس وهو فاسد لان الهوية العينية مساوقة للوجود والعيني فاما حصولها في الحاشية فغفيرة ان هذا الماطال القول الفلاسفة ولا يضرب في هذا المقام واليقولوا يريد هذا لا توجه عليه ان الهوية العينية قد تستخدم عن الخارج ولا يتبع في الوجود والذهني ثم ان اسلم انما هي المساوقة بين الهوية العينية والوجود والعيني في الخارج فلا يصح انفاد الوجود والعيني مع بقا الهوية العينية في الخارج ولا قباحة في حصول الهوية العينية في الحاشية مع عروض وجود آخر قوله اما ان لا يقبل العدم آراء بالعدم العدم المطلق المراد بالعدم المطلق طبعية العدم لا العدم المطلق المصطلح فانه عدم خاص فالاصل ان الواجب لذاته لا يتبع عليه طبعية العدم فيكون الوجود المطلق المقابل له ضرورة ياد ههنا كلام من وجوه منها ان الزمان يستحيل عليه العدم المطلق او يستحيل عليه العدم السابق والعدم اللاحق فهو واجب وجوبه ان الزمان لا يستحيل عليه سلب طبعية الوجود بل انما يستحيل عليه سلب الوجود والخاص عن الوجود والسابق واللاحق ولا يلزم منه تحاله العدم مطلقا واليه اشار بقوله فلا يشك بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته وجه تخصيص نفى العدم اللاحق عن الزمان مع انه لا يقبل العدم السابق ايضا عندهم انه فاعل في حدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده تقدما في الواقع قال في الحاشية اراد بالزمان نفسه كما هو مذاهب الفلاسفة من ان الزمان امر متقدم متصل غير قابل للاجزاء موجود في الخارج بنفسه غير متناه او اسمه وهو الآن السبيل انتهى هذا مختار جماعة من المتأخرين فغفيرة الزمان مفهوم والموجود في الخارج انما هو الآن السبيل الذي هو اسمه ومنها ان كل ممكن يستحيل عليه العدم المطلق

لان اعدام المطلق منحصري المنع وكل ممكن موجود في علم الواجب ضرورة ان العلم مساوق للتبعية والتبعية بان الوجود غير معقول حبيب بان  
المراد بتبديل عليه العدم المطلق لذاته وهو منحصري الواجب واما الممكن فلا يستحيل عليه العدم المطلق لذاته بل بالنظر في علم الواجب ومنها ان انتفاء  
الوجود الذاتي بالتبديل على الواجب تعالى فانتهى جميع انحاء العدم لا يكون مستحيلا عليه تعالى اجيب بان الوجود الذاتي خارج عن  
المقسم والمقسم للواجب والممكن الوجود الخارجي فالواجب لا يقبل العدم المطلق بالنسبة الى الوجود الخارجي فلا نقض بانتفاء الوجود الذاتي  
وتحقيق ما افاد بعض الاكابر ان الواجب لا يمنع عليه جميع انحاء العدم الذي ينافي الواقعية وانتفاء الوجود الذاتي لا ينافي كون الواجب  
موجودا في الواقع كما ان انتفاء وجوده في مكان مخصوص لا ينافي كونه موجودا في الخارج قال في الحاشية المتعلقة على قوله العدم المطلق  
نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته متنع كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري يعني ان المراد بالعدم المطلق  
ليس ما هو المصطلح بل المراد بطبيعة العدم اى سلب طبيعة الوجود فالواجب ماله طبيعة الوجود وضروري يستحيل عليه طبيعة العدم والممكن ليس له  
طبيعة الوجود وضروري اى سلب طبيعة الوجود وضروري بخلاف الزمان فان كلاما من الوجود والعدم بالنظر اليه ممكن فافطن بعض جملته بان ان  
الزمان واجب لاشتماله العدم السابق واللاحق عليه ليس بشئ لان الزمان يمكن سلب طبيعة الوجود عنه وما لا يمكن في الزمان هو حقوق العدم  
وهو عدم خاص ولا حقوقه وهو وجود خاص وهما اى حقوق العدم الذي هو العدم الخاص ولا حقوقه الذي هو الوجود الخاص خارجا عن النفس  
الوجود والعدم لان حقوق العدم سلب الوجود الخاص ولا يلزم من استحالته سلب الوجود الخاص استحالة سلب الوجود مطلقا بل يمكن سلب الوجود  
المطلق بان لا يوجد اصلا ولا حقوق العدم ضرورة الوجود الخاص وضرورة خصوص الوجود لا ينافي الامكان فان قلت ان الزمان لما  
استحال عليه العدم السابق واللاحق فاستمر الوجود واجب لانه اذا امتنع احد النقيضين وجب انتفيض الآخر والوجود المستمر بحسن الوجود  
في الواقع فالوجود المطلق ضروري للزمان ليقال نقض العدم السابق والعدم اللاحق سلب لعدم السابق واللاحق وهو اعم من الوجود  
المستمر فانه يصديق بانتفاء الوجود وراسا وبثبوت الوجود واستمر فعله تقدير استحالته العدم السابق واللاحق يجب سلبها لما هو اختصاص بين سلبها  
اعنى الوجود المستمر بضرورة خصوص الوجود والعدم في الممكن لا ينافي امكانه فاعلم ان حق بعض الاكابر ما ذكر من عدم منافاة ضرورة خصوص  
العدم للامكان ان كان صحيحا لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طبيعة الوجود وسلب ضرورة رفع طبيعة الوجود ولا عن سلب ضرورة  
الوجود الخاص وسلب ضرورة رفع الوجود الخاص فلا يكون ضرورة رفع الوجود الخاص منافيا للامكان لكن ما ذكر من عدم منافاة ضرورة  
خصوص الوجود للامكان والاحتياج فاسد لان ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق بداهة فاذا كان خصوص الوجود وضروريا كان الوجود  
المطلق ضروريا وفيه ان العدم اللاحق عدم خاص وهو انتفاء الوجود واللاحق في استحالته يكون الوجود واللاحق ضروريا وضرورة الوجود الخاص  
يستلزم ضرورة الوجود المطلق فيكون سلب طبيعة الوجود محال فبان ان الزمان واجب ايضا سلب طبيعة الوجود من الطبع لا من الطبيعة  
فيلزم كون ضرورة العدم الخاص مستلزما بضرورة العدم المطلق ضرورة العدم الخاص ينافي الامكان والحق ان ضرورة الخاص انما  
يستلزم ضرورة المطلق في ضمن الخاص لا قطع النظر عن تحققه في ضمنه وهو ليس بضرورة المطلق حقيقة والواجب انما يكون بضرورة المطلق  
من حيث هو كذا وكذا الامتناع انما يكون بضرورة العدم المطلق لاس من حيث تحققه في ضمن الخاص فاعلم ان قوله واما راه اعلم انه قال الشارح

الواجب بالغير وتقييد الممكن بذلك ليس احتملا فلا يمكن بالغير بل رعاية لما يقتضيه الذات في الواجب  
 وانما لا يكون الامكان مقتضى الذات واور عليه بان الامكان لا يكون مقتضى الذات واجاب عنه كحاشي بوجدين الاول ما اشار اليه بقوله  
 في مساحته يعني ان القول باقتضاء الذات للامكان مساحته والمراد به عدم اقتضاء الغير لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات  
 لا سلب الضرورة الناشئة عنها يعني ان قيد الذات ليس قيد السلب بل هو قيد للسلب فلا يكون السلب مقتضى الذات ضرورة انه يجامع  
 الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعني لو كان لذاته قيد السلب لكانت الضرورة المسلموبة مطابقة وسلب الضرورة المطابقة لما يكون انتفاء  
 جميع انحاء الضرورة ذاتية كانت او غير بافلا يجامع الامكان الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذ فيه ضرورة غير تية ولو كان الامكان عبارة عن  
 سلب مطلق الضرورة فهو ان كان مجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لكنه يجامع الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا لان فيهما  
 سلب ضرورة الغير تية فكيف يكون مقابلا لها واور عليه بانهم قالوا في الامكان بالغير انه لو كان بالغير يلزم توراد العلتين المستقلتين  
 اعني الذات والغير على شئ واحد وهذا صحيح في كون الذات مقتضية له واجيب بانه لما كانت الذات كافية كانت بمنزلة العلة والخالف الذي يلزم  
 في توراد العلل المستقلة على ذات واحدة يلزم في وجود العلة على ما لذات كافية فيه والثاني ان القول بان الامكان ليس مقتضى الذات  
 لكونه عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا عن سلب الضرورة الناشئة عنها مسلم الا انه يمكن ان يقال سلب الضرورة الناشئة  
 عن الذات ناش عنها بان يحمل السلب محمول سالبية المحمول اي يعتبر للسلب بخومن الثبوت ويحمل السلب محمولا على ان اقتضاء الذات  
 للسلب لا يعقل بدون اعتبار الثبوت اذ السلب البسيط لا يكون بعلة فلا تكون الذات علة مقتضية للسلب البسيط وبالجملة الضرورة المسلموبة  
 ليست ضرورة مطلقة بل هي مقيدة بالناشئة عن الذات فيكون سلب هذه الضرورة اذ كان السلب محمول سالبية المحمول مقتضى الذات  
 ويجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما يعتبره الايجاب العرفي لانه موقوف على وجود المثبت له فيلزم تقدم الوجوب على الامكان  
 بخلاف السلب المحمول على ما عليه المتأخرون ويرد عليه وجوده الاول ما قال ولكن الخارج عن المحصر لعقل هو السلب البسيط يعني ان  
 الخارج عن محصر الموجود في الوجوب والامتناع هو الامكان هو السلب البسيط لا السلب الثابت فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات  
 والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها فلو لم يكن الامكان سلبا سلبا بسيطا اختل المحصر والثاني ما اشار اليه بقوله بل ليس ههنا اقتضاء  
 ليس في الامكان اعتبارا لاقتضاء لان الضرورة ولا في سلبها فان الامكان سلب ضرورة التي هي بالنظر الى الذات سلبا  
 بسيطا وهذا السلب لا يصح انفكاكه عن الذات في مرتبة من المراتب وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء بل يدل على عدم الاقتضاء اذ على  
 تقدير الاقتضاء كانت الذات متقدمة على هذا السلب فيلزم انفكاكه عن مرتبة الذات ههنا فلهذا استلزام بمعنى مطلق امتناع الانفكاك  
 وهو غير الاقتضاء والتأثير الثالث ما قال وعلى كل تقدير اي سواء كان ههنا اقتضاء او لا يكون لا يلزم من سلب مقتضى السلب مقتضى يعني انه  
 لا يلزم تقييد الضرورة المسلموبة بقيد اذ ليس الامكان عبارة عن سلب مطلق الضرورة بل هو سلب ضرورة التي هي بالنظر الى الذات ولا يلزم  
 ان يكون السلب مقتضى هذا القيد حتى يكون السلب ناشئا عن الذات لان تقييد مقتضى القيد لا يقع مقتضى وسيا في تحقيقه في مقابلة قوله  
 وهو ان الممكن لذاته المشهور ان الموجود الخارجي ينقسم الى الجوهري والعرضي والحق ان المقسم اليها هو الموجود في نفس الامر بل لا يوجد في الخارج

لان العلم والعدد والنسب اعراض فليست موجودة في الخارج على ما ذهب اليه المحققون اعلم انه لا يرب ان من الاعراض ما لا توجد في الخارج كالتنسب  
والاعداد فانها لا توجد خارج المشاعر بل لا توجد في الاذهان والصورة الذهنية عرض في الذهن مع انها ليست موجودة خارج المشاعر ولا موجودة  
بوجود وتترتب عليه آثارا خارجية لها موجودة بوجوه دخل عندكم فلما يجوز ان يكون تقسيم الجوه والعرض الموجود والخارجي سواءا ريد به الموجود وخارج  
المشاعر او ريد به الموجود وبوجوه تترتب عليه آثارا خارجية فالحق ان تقسيم الجوه والعرض هي المية الموجودة بوجوه مطلقة وهذا كان ادعينا  
والوجود والعيني اعم من ان يكون بنفسه وبمشتاؤه على هذه الامور العامة اعراض كالدور الانتزاعية لانها قائمة بالموضوعات قيا ما انتزعا  
وتخصص القيام الماخوذ في تعريف العرض بالقيام الانضمامي فتخرج المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل عن الاعراض  
اذ هي باسرها انتزاعية وبالجملة لا فرق بين الامور الانتزاعية والامور العامة فلا وجه لعدلهما من الاعراض دون الاخرى ومن زعم ان المقسم  
الموجود وخارج المشاعر لما ورد عليه ان العلم والعدد والنسب اعراض مع انها ليست موجودة في الخارج اجاب عنه بوجوهين الاول ما اشار اليه  
بقوله والقول بان عدل من الاعراض من قبيل المساواة وتسمية الامور الذهنية بالامور العينية في القيام بالموضوع والتضافه بها والثاني ما اوبأ  
اليه بقوله وبان الجوه والعرض قيد القسم لانفسه يعني ان الجوه والعرض ليسا قسما بل هما قسما للقسم الموجود والخارجي الجوه والموجود والخارج  
العرض قيد القسم يجوز ان يكون اعم من المقسمين بدين الجواهر كلف ما في الاول فلما فيه من ارتكاب التجوز في المطابق لفظ العرض على الموجود والذنب  
مع انه مخالف لقسمه في الثاني ارتكاب نعم لم يسم العرض في شيء من المواضع بحيث يتناول كل فرد منه فانهم لم يسموه بغير الجوه والعرض الا  
في ضمن هذا التقسيم ولم يزدوا في موضع آخر عند ذكر رسمه على ما يستفاد من هذا التقسيم فان قيل فحينئذ اي حين يكون القسم الموجود في نفس الامر يلزم  
ان يكون الامور العامة اعراضا لكونها موجودة في نفس الامر فتحقق مناشيها ولا يمكن ان تدخل في الجوه فلا بد وان تدخل تحت العرض الا  
يختل الصريح انهم لم يعيدوا منها قلت التركيب العقلي معتبر فيما هي في افراد ما ينقسم الى المقولات والملاوان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات  
بالاندراج تحتها كما يقال الهيئات اما جواهر واعراض فيكون المندرج تحت المقولات مركبا عقليا ولا يلزم ان يكون مقسم مركبا عقليا حتى يكون  
الجوه مع كونه مقولا مركبا عقليا وفي بعض النسخ فيما ينقسم اليه المقولات وهذا ظاهر لان المقولة عبارة عن الجنس العالي فيجب ان يكون له اصل  
والحاصل ان الامور المندرجة تحت مقولة من المقولات تكون مركبات عقلية فلو كانت الامور العامة اعراضا يجب اندراجها تحت احد  
مقولات العرض مع انها ليست بمندرجة تحت مقولة من المقولات واذا لم تكن مندرجة تحت مقولة من المقولات فتكون الامور العامة خارجة  
عن اى عن العرض لكونها باسرها عقلية فية ان هذا لا يرفع الاعتراض او حاصله انه على تقدير كون المقسم الموجود في نفس الامر فردا كالموجودات  
اعراضا لكونها موجودة في نفس الامر ولا يمكن ان تدخل في الجوه فلا بد ان يدخل تحت العرض والاختصاص انهم لم يعيدوا  
من الاعراض والقول بان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المقولات فتكون الامور العامة خارجة عن العرض لكونها باسرها عقلية غير ان  
له لان احتمال الخصص بعد ولو خصص لمقسم الموجود والذي يخصه في التركيبات العقلية فلا محذور في التكلف اعلم انه لا يلزم من عدم اندراج  
الامور العامة تحت مقولة ان لا تكون اعراضا اذ العرض غير مختص في المقولات التسبب كالتنسب في قائله فيرأس الشفاء فالامور العامة  
كالوجود والوحدة وغيرهما اعراض قائمة بالموضوعات قيا ما انتزعا مع عدم اندراجها تحت مقولة من المقولات ولتعم قال بعض الاكابر

ان الاستدلال بهذا الوجه على عدم كون الامور العامة اعرافا موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عوالم كل ما يشترط  
تحتها وان الامور العامة كلها بساطة والكل في حيز المنع اما الاول فلا يتم قالوا الحمد عرض وخارجة عن المقولات واما الثاني فلما انهم صرحوا ان  
الفصول غير مندرجة تحت المقولات اندراج نوع تحت بل صدق الجبر على صدق عرضي وقالوا الصور اى الفصول فالصور غير مندرجة تحت  
المقولات بحيث تكون مركبة منها ومن غير اوا اذا جاز في بعض الموجودات ذلك فليخرج مثله في الامور العامة القيم والسواد والبياض ونحوها مما يشترط  
بساطة فيها وخارجا فليس من احسن المقولات فاتيها بما مع صدق رسم العرض عليه وغيره من بساطة لفظة فليكن الامور العامة من هذا القبيل  
واما الثالث فالدليل انما قام على بساطة الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام من ان موصوفا تتاوى موصوفات الامور العامة ليست بموصوفا  
لها لان الشئ لا يقوم وجوده مثلاً والموضوع لا بد وان يكون مقوما لما حل فيه وانما لا يكون شئ مقوما لوجوده مثلاً الاستحالة تقدم الشئ على نفسه ليقوم  
لا بد وان يكون مقوما على ما يقومه وانت تعلم ان احتمال الحصر والتكلف تخصيص لمقسم باق بعد اوردوا عليه بعض الاكابر بقوله لوجدين الاول ان  
هذا انما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا واما في الوجود المصدري فلا وليس موجودية الموجود به فلا باس بان يتغير الماهية ثم يقوم وجوده ثم  
كما في سائر العوارض ولو كان الوجود عين للماهيات فاحال الماهيات في الجوهريّة والعرضية وتقوم المحل وعنده فوجود الجوهري لحدم كونه في  
موضوع ووجود العرض عرض لكونه في موضوع وانت تعلم ان ذلك لان المراد بتقوم الماهية لوجودها بالمتغير انها مقومة لوجودها بالمتغير في الزمان  
بعد المتغير فلا يخفى ما فيه او مقومه الذهن لا الماهية لانه صفة قائمة بالذهن قيام العرض بالموضوع وان كان المراد بها انها مقومة لوجودها  
الموجود بوجوه المنشأ ففقيه ان نشأه ان كان صفة زائدة على الماهية فيكون تقويمها له عبارة عن تقويم شئ الذي هو صفة منصفة فيلزم  
تقدم الشئ على نفسه كما يلزم على تقدير كون الكلام في الوجود الحقيقي وكونه عارضا وان كان يشترط نفس الماهية فتقدم تقدم الشئ على نفسه  
جدا والثاني انه لو تم ما ذكره فلا يتم الثاني الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الامور العامة فليتل ما قلناه في الحاشية في هذا الشأن الى ما يروى عليه هو انه  
يختل الحصر المعنوية في التقسيمات اذا الامور العامة ليست بجواهر فلو لم تكن اعرافا لفيض بطل حصر الموجود الممكن في الجبر والعرض ولكن ان يقال في جواب  
ان الوجود والامكان ونحوهما ما خوذ في المقسم فالمقسم للجبر والعرض الموجود والممكن في نفس الامر وهو اى انقسمه واذا فيه بان يكون جزءا من قسم  
من جملة الاقسام واللا يلزم كون الشئ وجزئه في نفسه وكله فلا يكون الوجود والامكان وغيرهما جزءا من اقسام بل مع ما يصدق عليها لوجوب  
صدق المقسم وجزئه على الاقسام فلا يختل الحصر والاختلال لا يلزم لو كان داخل تحت المقسم ولا يدخل تحت قسم من الاقسام وهذا ليس كك  
اذا الوجود ونحوه ما خوذ في المقسم وليس داخل تحتها واوردوا عليه بعض الاكابر بقوله اولاً بان الواورد بقوله ان اللازم من بياض ان موصوف  
الوجود وليس موضوعا لوجود موجود ولا في موضوع فيلزم ان يكون جوهراً ولا وجبه لاختلال الحصر ببيان انه ليس في موضوع الا ان يزداد في تعريف  
الجوهري في زائد لكونه موجودا في المادة او قائما بنفسه وثانياً بان ما قال في العذر غير تام لان الماخوذية في المقسم لا ينافي كونه من الاقسام بل ما يؤخذ  
فيه ان صدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والاختلال قطعاً وفيه ان ما يصدق عليه المقسم ان كان مشأ  
للمقسم او عام منه فلا يكون من جملة الاقسام والمراد باليخذ في المقسم ما يكون مساوياً للمقسم او اعم منه ويمكن ان يقال لبعض الامور العامة اعني ما يشتمل  
على قسمين لا يمكن ان يؤخذ في المقسم لعدم كونه مساوياً للموجود في نفس الامر بل حص منه لصدق الموجود في نفس الامر في القسم الثالث بدونه



فيصدق عليه فيقسم صدق الكل على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والاحتياج الى قوله اي في محل آه لما كان ظاهر الكلام من ان ما يكون تقديره محل  
الحال على اي وجه كان سواء كان لطبيعية الحال او شخصية كما في ان كونه موضوعا وليس كذلك والا لكان كل محل موضوعا لوجوب احتياج الحال  
مطلقا في تشخصه الى المحل فتمتد له اي في محل يقوم ذلك المحل الحال من حيث العموم والخصوص يعني يكون المحل العام بقوة الحال العام  
والحال الخاص يكون مقودا للحال الخاص ولا حاجة في ان يكون بعض الاعراض من حيث العموم علة لتشخص المحل او من حيث تمام تشخص  
المحل كما قال الزمان علة لتشخص الحركة والايان والشكل والمقدار تمامات لعل لتشخص الجسم فلا يتقضى تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض  
ولا تعريف الموضوع بخروج محالها انما عدم انتقاض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فلما قال في المادة التي هي محل الصورة  
تقوم ما حل فيها من الاعراض القائمة بها من حيث العموم والخصوص يعني ان المادة وان كانت موضوعا بالنسبة الى الاعراض القائمة  
بها كاللينة الاستعدادية وغيره ولكن لا يقوم الى الذي هو الصورة بهاتين حيثيتي بل يعني ان المادة لا تقوم الصورة الحسية فيها حتى  
العموم والخصوص بل انما تقوم من حيث الخصوص لا من حيث العموم واذا لم تكن مقومة لها من حيث العموم فلا تكون موضوعا لها فان  
الصورة المطلقة لا تحتاج الى البيولي اصلا بل البيولي تحتاج اليها في وجودها وتصلها فالبيولي مادة للصورة الحسية فيها لا احتياجا اليها وموضوعا لادراكها  
القائمة بها لا استعدادها للموضوع عبارة عن المحل المستغنى عن الحال بنفس حقيقته وان كان محتاجا الى الحال العام بحسب خصوصية  
والعرض عبارة عن الحال المحتاج الى المحل بنفس حقيقته فلا يكون تعريف للمادة منه فموضوعات الاعراض المذكورة وذلك لان  
الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي ولا بد للاعراض من ان تكون محتاجة الى محالها من حيث هي بل الصورة محتاجة اليها من حيث  
الخصوص فقط والعرض لما يكون محتاجا الى المحل من حيث الخصوص يكون محتاجا اليه من حيث العموم ايضا واذا لم يكن الحال من حيث العموم  
محتاجا الى المحل فلا يكون الحال عرضا ولا محله موضوعا وانما عدم انتقاض تعريف الموضوع بخروج محال الاعراض المذكورة فلما قال في كل  
المعرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص فلا يخرج محال الاعراض المذكورة من تعريف  
الموضوع لان تلك الاعراض من حيث هي محتاجة الى المحل المطلق وان كان خصوص المحل محتاجا الى الحال من حيث هو والحاصل ان محل  
الصورة محتاج اليها في الوجود بمعنى ان طبيعته المحل محتاجة الى طبيعته الصورة وخصوص الصورة محتاجة الى خصوص المحل بخلاف العرض فان  
طبيعته المحل غنية عن طبيعته العرض كما ان خصوص المحل غني عن خصوص العرض فاحتياج طبيعته المحل لطبيعته الحال في الوجود غناها  
عنها في الوجود مدار جوهرية الحال وعرضية الحال الاول يسمى صورة والثاني عرضا ومحل الاول مادة ومحل الثاني موضوعا لتحقيق ان معنى  
احتياج العرض لمطلق الى الموضوع المطلق والخاص الى الخاص ليس الا ان مطلق وجود العرض محتاج الى مطلق وجود الموضوع ووجود  
العرض الخاص محتاج الى الموضوع الخاص ولا يخفى على مستيقظان الصورة بالقياس الى المادة ايضا على هذه الشكلة اذ وجود الصورة  
الخاصة محتاج الى المادة الخاصة ضرورة ان تشخص الحال فرغ تشخص المحل كما تقر عنه عم واما احتياج وجود الصورة المطلقة الى وجود المادة  
المطلقة فلان حلول الصورة الخاصة في المادة يستلزم حلول طبيعتها المطلقة فيها وهو يستلزم ان يكون طبيعته الصورة حادثة الى المادة  
او المحلول لا يتصور بدون الحاجة الذاتية وقد نصوا عليه ايضا حيث اثبت البيولي في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفكاك



بان الجسمية طبيعية نوعية وقد احتاجت الى المادة في الاجسام القابلة للتحلل فلا تكون غنية عنها لما احتواها لما حلت فيها بل تكون محتاجة اليها  
لذا تحتاج اليها من حيث كانت واذا كان حلول الجسمية الخاصة في المادة مستلزما للحلول الطبيعية المطلقة والحلول لا يتصور بدون الافتقار  
الذاتي فيكون مطلق وجود الصورة ايضا محتاجا الى مطلق وجود المحل فلا فرق بين العرض والصورة بهذا الوجه اطلاقا فلهذا الامر ان الحلول عبارة  
عن نحو الوجود والذات في حلول شئ في شئ عبارة عن وجوده له وسحق ان شاء الله تعالى ان مصداق الوجود هي نفس المعية فالطبيعة التي حلت  
في شئ يكون بنفسه انما وضع حقيقة مصداقا للحلول ومطابقا للوجود الناعمي بل انما زاد عليها انا الصورة لما كان وجودها وجودا في محالها  
كما كانت بنفسه في انما وجوده حقيقة مصداقا للثبوت ومطابقا للوجود الناعمي فلا يجوز ان تكون مستغنية عن المحل بنفسه حيث ان بعضه انما  
المية بخصوص طبيعتها وهذا هو بعينه شاكلة العرض كما لا يخفى فاستبان ان الفرق بين العرض والصورة لا يمكن بالنحو الذي ذكرناه غاية ما يمكن ان  
يقال في الفرق بينهما انما وان اشتركا في كونهما حائلين في محل لكن العرض محتاج الى المحل مطلقا يعني ان العرض الخاص محتاج الى المحل  
الخاص والعرض المطلق محتاج الى المحل المطلق بمحل العرض لا يحتاج اليه اطلاقا بل المحتاج الى العرض المطلق ولا المحل الخاص الى العرض  
الخاص ولا المحل الخاص الى العرض المطلق ولا المحل المطلق الى العرض الخاص واما الصورة فالتامة محتاجة الى محالها الخاص ضرورة  
ان شخص الحال فرع شخص المحل وتحتاج في وجودها المطلق الى محالها المطلق لانها طبيعية ناعمة وتحتاج محالها الخاص الى طبيعتها المطلقة والوجودية  
المطلقة شريكة لعل محالها كما ثبت في محله وبهذا يظهر الفرق بين المادة والموضوع اذ المادة لا تقتضي وجودها بالفعل بل طبيعتها محال فيه لا في محتوياتها  
والموضوع لا يقتضي وجوده بالفعل بل محال فيه اطلاقا الى مطلقه ولا الى خصوصه وبعده فيكم كما قد ذكرناه في شرح البقية السعيدة وادخلنا  
لما شتهر فيما بينهم ان الصفات شئ بشئ فرع وجود الموصوف اور وعليه الصحيح الدواني بان البيولي متصفة بالصورة مع ان ليس البيولي يقدم  
على الصورة بل الصورة متقدمة عليها واجاب عنه الحاشي في الحاشية بقوله ان الصفات البيولي بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدمة  
على وجود البيولي وذلك لان البيولي امر بهم في حد ذاتها حتى ان فعليتها فعلية القوة وجوهرتها جوهريه الاستعداد وليس شئيا تحصيليا فاما  
يقترن بالصورة ومن حيث انها صورة متعينة متأخرة عنه اذ البيولي بعد الصفات بالصورة المطلقة توجد فعليتها شخص الصورة والى اصل  
ان الصورة المطلقة متقدمة على البيولي في وجود نفسها ولا يمكن وجودها مجردة عن العوارض الشخصية كالوضع المعين والمقدار والشكل والعدد  
وقد اباى البيولي في محتاج الى البيولي في شخصها بالصورة الشخصية لا افتقارها في وجودها الى البيولي تكون حالة فيها ويكون الاتصاف بها  
الفعليتها لا تقتضي على وجود المحل في الخارج والاتصاف بالصورة المطلقة انصاف انتزاعي كما سيصرح به في الحاشية الثانية على ان السمع  
امر بهم والصورة شئ متحصل ولا معنى للاتصاف ثم تحصل الى بهم فالصفاة ابرار الصفات انتزاعي وهو لا يستدعي تقدم وجود الموصوف فيكون  
البيولي متعلقا بمرتبة اى صارت ذات صورة مطلقة ووجبت قصورت اى صارت ذات صورة معينة وهذا معنى قولهم البيولي محتاجة  
الى الصورة في وجودها والصورة محتاج اليها في الشخص انتهى انت تعلم ان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا تكون موجودة في الخارج فكل  
مغايير لوجود الموصوف بل للموصوف يكون في الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة عنه والصورة موجودة بوجودها لوجود البيولي والامتناع  
الكون الحال في البيولي شخص الصورة فقط لما عرفت ان حلول شخص مستلزم لحلول الطبيعة قطعا ولا دخل فيه للانتزاع اطلاقا للاتصاف

الاتراعى وان لم يستع تقدم الموصوف لكن لا اقل من وجوب المعينة ببنية وبين وجود الموصوف والاصح استعشى من المبدء وملمخص  
فانهم واجاب لمحقق الدواني عن هذا النقص بوجدين الاول ان علته الميولي نفس الصورة واما اتصاف الميولي بالصورة فيجب ان يكون  
متاخر عن الميولي فلا محذور وهذا ما يصح لو لم يكن نفس احتمية الصورة حاله في الميولي وتصوير حاله فيها بعد تحققها في نفس المخرج ان حال  
شئ في شئ لا يمكن بدون الحاجة الذاتية كما تقرر عندهم مع ان تاخر حلول الصورة عن نفس الصورة مخالف لتصريحنا اتم الثاني ان اتصاف  
الميولي بالصورة من حيث انها صورة ما تقدم على الميولي وان كان متاخر عن وجودها الذهنى واما الاتصاف ذهنى واما اتصاف بالصور  
المعينة متاخر عن وجود الميولي ويرى عليه ان الاتصاف بصفة موجودة في الخارج لا يكون الوجود تلك الصفة في الخارج وبهذا الصورة موجودة  
في الخارج فيكون الاتصاف بها ايضا في الخارج لاني الذهن وايضا منهم قد صرحوا ان الميولي والصورة متلازمان في الخارج وان الصورة  
المطلقة شريكه لعله الميولي في الخارج وتظهر ان كون الصورة المطلقة شريكه لعله الميولي وكون الميولي علة قابلة لما يدرم وجودها كالشئ  
والشكل ليس بالبحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهنى فلا معنى للقول بان اتصاف الميولي بالصورة ذهنى وهذا كلام طويل  
قد استوفينا في شرح المهدية السعيدية وفي رساله مفردة لنا في هذا البحث والسرفيه ان العرض طبعية ناعدية محقة والصورة طبعية مستقلة  
من حيث هى وغير مستقلة باعتبار العوارض فقال انت تعلم ان ان اذ يكون العرض طبعية ناعدية وكون الصورة طبعية مستقلة ان العرض  
طبعية حال في علمي بكلمات الصورة فنفية فاعرفت ان العرض والصورة في سبيل واحد وان ارا معنى آخر فليت حتى ينظريه قوله وهو لا  
آه الماداهنا اعلم من الميولي فان حل الصورة الجوهرية المعنوية هو المركب من العناصر الاربعة بناء على ابقار صور البساط في المركبات كما سطر  
بعض تحقيقين فاهم ودعى تعريف الموضع المحل المستغنى عن الحال بان حل الصورة المعنوية هي المادة وهى اى المادة العنصرية غير محتاجة  
اليها اى الى الصورة المعنوية لاني الوجود مع ان المادة لا بد ان يكون محتاجة الى الصورة في الوجود لان الفرق بين الجوهر والحال العرض  
ان الحال ان كان محله موجودا وبهذا الحال انما يوجد بالفعل محله فهو عرض ان كان محله لم يوجد بالفعل لا بسبب ذلك الحال ولذلك الحال حتى  
في ايجاب محله بان يكون نفس معنوية شريكه لعله فهو الصورة ولا في تحصل النوعى اشارة الى دفع ما قيل ان الحال الذي يحتاج اليها المحل في وجود  
بالفعل او في تحصيلها نوعا وحقيقته تحقيقية تكون صورة الاعراض والصورة التركيبية وان كانت لا تحتاج اليها المادة في وجودها بالفعل لكنها تحتاج  
اليها في تحصيلها نوعا اى ياتوا متلا فكلوا الصورة التركيبية المحصلة لما نوجدها بالعرض اذ ان المادة غير محتاجة الى الصورة التركيبية  
اصلا لاني الوجود ولا في تحصل النوعى لانها كانت قبل فيضها من المحصلة بالصورة الجوهرية الشخصية وهى كافية في تحصيلها فلا يحتاج في تحصل  
الى تلك الصور اصلا ساقت لان محلهما هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعنوية ليس تحصيلها بصورة تتجملها نوعا محصلا  
وان كان موجودا وهذا ما يصح لو كان من شروط الصورة ان يقوم محلهما موجودا بالفعل او نوعا محصلا في الحال الذي لا يفيدها بالوجود وبالفعل  
ولا النوعية ليس صورة فالصور التركيبية جواهر ولكن نظير من كلام الشيخ في قاطع نور ماس الشفاء ان حل الصورة لا بد وان يكون محتاجا اليها  
في شئيتها ووجوده بالفعل لاني تقدم نوعا وقد فصل حد العرض باحل في شئ قد تمت شئيتها قبل حلولها فيه وقد احرز عن الصورة او الصورة  
مدخل في شئ قد تمت شئيتها قبل حلولها فيه بل انما يصير ذلك شئيا بتلك الصورة وعلى هذا معنى العرض هو الحال في المحل المستغنى عنه

في الوجود بالفعل وظاهر ان هذا المعنى يتحقق في الصور التركيبية فان المركب لم يمتزج غير محتاج اليها في الوجود فتكون الصور التركيبية اعراضا لا ذواتا  
 ضرورة ان صور البسائط اتيهت من التركيب واليه لو كان تحصيل الهوية لولا كافيا في الجوهرية فلا يكون المنساع الواقع فيها مبنيا في جواز تركيب  
 حقيقة من جوهر وعرض معنى محصل اذ الصورة على نهاى الحال الذي يقوم به محله ما وجودا ونوعا فتصلا والعرض ما ليس لك محصل ما تركيب  
 منه من جوهر حقيقة مفردة لا محالة ولا معنى المقول بكونه عندها ان المركب لم يمتزج مشتغل على امرين الاول البسائط والثاني وصف  
 الاجتماع والبسائط متقومة بتحصلة بصورها غير محتاجة في تقومها الى الصورة التركيبية اصلها فاما محتاج اليها اتصافا بوصف الاجتماع في  
 العرضي والحال الذي يحتاج اليه المحلل في امر عرضي كونه عرضا لا صورة جوهرية قال في الحاشية يمكن بيان ذلك بان صور البسائط اتيهت  
 عند التركيب فلو كانت صور المركبات حالتيه في الميولي يلزم اجتماعها مع صور البسائط في محل واحد وهو ما ياباه فهم السليم قبل اراءه ولو لم يكن  
 الصورة التركيبية حالتيه في المجموع بل في الميولي المرفقة فاما ان يحيل بسبب احده اخرى من الميولي مغايرة لما حصل من صور البسائط  
 كما ان الحصة الحاصلة من صور المائمية مغايرة للحصة الحاصلة من النارية فلما اوجرت لان يقال المركب مركب من العناصر واما ان لا يحصل  
 بل تحلل في الحصة الحاصلة من صورة البسيط فيلزم وحدة محل الصورة النارية والياتوتية مع انها باطلتان لان ميولي النار الصفة لا اصلية  
 لها للياتوتية واما تحصيل بعد التركيب قال بعض الاكابر قد هذا بعينه واراد على حلول صور البسائط في الميولي ايضا فان الصورة النوعية  
 ان حصلت الميولي تحللا غير تحصلا الذي حصل بالصورة الجسمية فتصير ما به الميولي نوعا غير الجسم وان حصلت ذاك التحصل الذي حصل  
 من قبل الصورة الجسمية فيلزم تواردها على محل واحد لا يمكن ان يقال حصل بالنوعية لتحصل الاخص لان مثل هذا يجري في صور المركبات  
 اذ يجوز ان يكون صورها حالتيه في الميولي ويكون التحصل الحاصل بها مغايرة التحصل الحاصل بصور البسائط بان يكون هذا التحصل جزءا من الاول  
 ثم قال والحق عندى بعد ثبوت الصور النوعية الجوهرية انها مضافة للبسائط كانت اول مركبات حالتيه في الجسم اى في مجموع المركب من البسائط  
 والصورة الجسمية المتوحدت اولى اطلاقا وذلك لانها لو كانت حالتيه في الميولي فالميولي الماخترجة الى الصور كلها فيلزم انهما حاصلا في العلم  
 واحد من الصور واما محتاجة الى كل واحد من الصور فيلزم تواردها على محل واحد معلول وانتهى واما الى التدرج المشترك بين الصور فذا القدر  
 المشترك اما ذاتي او عرضي لا سبيل الى الاول لانه اما جزو تلك الصور فتكون مركبة وهي مقسومة باعتبار فيلزم تركيب الفصل وقد اجمعوا على  
 بساطة المقسوم فالصور البسائط اذ البسائط التركيبية اذ ان كانتا بالاعتبار واما ما هييات الصور فتكون الصور حقيقة  
 واحدة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ان الاحتياج الميولي الى الصور انفسا فتكون اعراضا واما محتاج الى امر عارض لما فيكون هذا  
 العارض جوهر واما ليست محتاجة اصلا فيلزم ان تكون اعراضا فان الفرق بين الجوهر والحال والعرض والحال انها محتاجة الى محل واحد وانما  
 لا يرد عند كون المحل الجسم فاما محتاجة الى الجسم محتاج الى كل واحد من الصور ولا استحالة فيه لان الجسم ليس واحدا شخصا بل هو واحد بالعموم  
 وانت تعلم ان الميولي وان كانت واحدة شخصية لكن محدثا شخصية بهمة وهي باقية على كل حال ولذا الصلح لقول كل صورة مع بقائنا  
 بشخصها وتواردها على محل واحد شخصي لا يتبع اذ كانت واحدة غير بهمة فالحق ان الميولي مع وحدتها شخصية تكون متعددة  
 بتعدد الصور الى التي فيها واذ كانت واحدة بالذات ليس فيها اثنينية اصلا اما الاثنينية والتكثرة في الصور فيمضي الى متصل قبل طر ان الانقسام

هي بعينها ميبولى الجز بعد طرية معنى انها واحد بالوحدة الشخصية المبهمة وكذا ميبولى المنفصل بعد زوال الانفصال هي بعينها ميبولى التصلب اما  
 يبطل بالاتصال والانفصال الوحدة والكثره العارضان فليست الميبولى في حد ذاتها ذات حصص حتى تقوم كوجوه في حصص منها والاول  
 قابله للاتصال والانفصال بل يكون المنفصل حصته من الميبولى وللمتصلين حصته اخرى منها فلا يشترك الميبولى الشخصية بينهما مابقا لخصته  
 المعنوية مع تبدل الصور فطران الميبولى مع وحدتها الشخصية قابله للاتصاف بلات ومحل لكل حليته وصورة وان افاق التحقيق ان محل صور المركبات كالصورة  
 الياقوتية هو الميبولى من حيث انها متصورة بصور البساط اجمع فالـميبولى بعد كونها متصورة بصور البساط صارت مستعدة للصورة التركيبية  
 وان لم تكن بنفسها اوسع واحدة او اثنين او ثلاثة منها مستعدة لها وانت تعلم ان اشكال لزوم عرضية الصور التركيبية باق بعينها لا يخفى في  
 اى الميبولى تحصل تصورها بصورة ماى بالقدر المشترك من صور المركبات التي تصور بصورة معنوية منها ماى من صور المركبات والافاض ان  
 لم تحصل محل الصورة التركيبية المعنوية التي هي متصلة قبل انضمامها اليه لم يحصل في غير متصل يعني ان محل الصورة المعنوية التي هي متصلة  
 لا بد ان يكون متصلا قبل انضمامها اليه فلا معنى لحلول المتصل في غير متصل وتتمتع بان تحصل بالصورة النوعية التركيبية المطلقة وتصف بها اتصافا  
 انتزاعيا والاتصاف الانتزاعى لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما قال السرفيه ان القواف الميبولى بالصورة المطلقة القواف  
 انتزاعى وهو لا يقتضى تقدم وجود الموصوف فلا يلزم تقدم وجود الميبولى على وجود الصورة المطلقة وبالصورة المعنوية القواف الضامى لوجود  
 الموصوف قبل انضمام الصفه والاتصاف الانتزاعى لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف ان استلزمه والاتصاف للانضمامى يجب ان  
 يتأخر عنه كما سياتى تفصيل ذلك قد عرفت ان الصفه فى الاتصاف الانتزاعى لا تكون موجودة فى الخارج بوجودها ووجودها لوجود الموصوف بل الموصوف  
 يكون موجودا بحيث يصح انتزاع الصفه عنه وهنا الصورة موجودة بوجودها ووجودها لوجود الميبولى فلا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عنها فهاهنا  
 وجودها ووجودها ايضا الصورة المطلقة التي تصاف الميبولى بها الاتصاف انتزاعى اما ذاتية للصورة المعنوية او عرضية لها على الاول لا يصح القول بان الاتصاف  
 باحد لهما الاتصاف انتزاعى وبالأخرى الضامى لان ذاتي الموجود في ظرف موجود في ذلك الظرف الا ان يبنى على لغى وجود الكلى الطبعى فى الخارج  
 وعلى الثانى لا معنى للقول بان الاتصاف بها سابق على الاتصاف بالصورة المعنوية لان الصورة المطلقة لا يكون موجودا على تقدير  
 الابعاشها ومنشأها وصف الضامى ضرورة ان القدر المشترك بين الصور المعنوية يتأخر عن الصور المعنوية فالالاتصاف بالقدر المشترك  
 فى قوة الاتصاف بالوصف الانضمامى فلا بد وان يتأخر عن وجود الموصوف ثم انه لا يلزم من جلال الصورة التركيبية فى الميبولى حال كونها متصلة  
 بصور البساط حلول المتصل في غير متصل كما لا يخفى على من له فهم سليم وبهذا يظهر ان الميبولى المركبات خمس مراتب بل ست مراتب الاولى تصور با  
 بالصورة الجمعية المطلقة والثانية تصور با بالصورة الجمعية المعنوية والثالثة تصور با بصور البساط فى هذه المرتبة مرتبان تصور با بالصورة المطلقة  
 للبساط وتصور با بالصورة المعنوية لهما والرابعة تصور با بالصورة التركيبية المطلقة والخامسة تصور با بالصورة التركيبية المعنوية انتهى **قولهم** انتزاع  
 والمادة اه المراء بالتبليغ ما يشق التبيان الجزئى لما فيه وقع لما يرد على الشارح من ان قوله والموضوع والمادة متباينان من وجان تحت اهل انرا  
 اخصين تحت الزعم يدل على التباين الكلى بينهما انما قد سبق ان المادة تكون مضمونا بالنظر الى الاعراض القائمة بها وبعيد الدفع ان المراء بالتباين  
 هو علم من التباين الكلى الشامل للتباين الكلى والجزئى وفيه انه ان ارد التباين الجزئى ما هو مستلزم اى المعنى الاعراضى الشامل للتباين الكلى وهو مخصص

من وجه فلما معنى ليعلم قسما للتباين الكلي وان الاراد العموم والخصوص من وجبه فانما يتم لو ثبت ان من اللواد ليس بمعه ضمع احدا وهو في حيز الخفا  
فانظروا ان يوجب بالقال الفاضل ميزاجان ان المراد بالتباين القباين بالحيثية والاعتبارية انما لا يصح ان على شئ واحد باعتبار واحد بل  
باعتبارين باعتبار الامر من التضادين فيما هو له ان لا يكون اذ اعلم ان الزمان عند جموع المنكلمين امر موهوم ومعرض القبلية والبعدية حيثية  
وبالذات الاشياء المتقدمة والمتأخرة فالقبل كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاولى لم يسمي متقدما والآخر  
متأخرا وهذا المعنى عندهم ليس الزمان شئ من الكميات بل في اختيار الفاعل المختار فاجود مع عدم الآخر صرا متقدما ثم وجب الآخر اما معه فصارت  
وجوده اوسع عدمه فصار البعد عند جموع الحكماء امر موجود ومعرض السببية والبعدية حيثية متجددة مقسمة بنفسها لتكون الاجزاء متقدمة وتأخر  
بالذات والاشياء الآخر بالعرض بواسطة مقارنته هذه الحقيقة مع الاتفاق المنكلمين والحكماء على انه غير متناه في طرف الماضي واما عند  
اهل التحقيق من المتأخرين فهو موجود متناه في الطرف اى في طرف الماضي وحكمهم بل انما يسمي كميلا بالتناهي المكان فكلما عبرت في حكمه بالانها  
المكان كذا لا عبرت في حكمه بالتناهي الزمان فالقديم الزماني عند جموع المنكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني الغير المتناهي في طرف  
الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد ليكون قبله العدم والفرق بين قول الحكماء بالمنكلمين ان القديم الزماني عند المنكلمين لا يكون  
مسبقا بالعدم في الواقع والحوادث الزماني ما يكون مسبوقا به في الواقع لان الاعداد والوجودات كلها واقعية عندهم فما لعدم وجودهم عن الواقع  
وما لوجود وجودهم في الواقع والسبق واللاحق بهذا الوجه وجب التوهم بمتغير متناه يكون القديم مستمرا فيه من دون توقف عليه ولا على خبره ويكون  
الحوادث في شرطه من قبله عدمه في تلك المدة الغير المتناهية والحكماء قالوا لا تجد ولا تقا تقب في نفس الامر والواقع ولا يصح ان يقال فيها عدم  
ثم وجودا ووجودهم عدم والموجودات كلها قديمة بهذا النحو من الوجود فالوجودات كلها قديمة مبهمة وليس شئ منها حادثا واما الزمان الغير  
المتناهي مع ما فيه من الزمانيات المتخلفة بغيره ومنه سواء كان منطبقا عليه وغير منطبق موجودا في نفس الامر والما والافوت واللاحق  
في هذا النحو من الوجود واما الفوت واللاحق لبعض الزمانيات من بعض بحسب الوجود والزمانى التدبكي والقديم الزماني ما يكون وجوده عشو  
للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي اما على سبيل الانطباق عليه ولا على سبيل الانطباق عليه فالقديم الزماني التدبكي والقديم الزماني ما يكون وجوده عشو  
الزمانى ما يوجد في شرطه اما على سبيل الانطباق عليه ولا على سبيل الانطباق عليه فالقديم الزماني التدبكي والقديم الزماني ما يكون وجوده عشو  
ليس يتحقق خلافه اما حسب الاتفاق لم يمين فانه زعم ان القبلية الانفكاكية التي تكون القبل بها من انفاكا عن البعد قد يكون تجللا امر متداوول  
منه موجودا وموهوم وهذه القبلية القبلية الزمانية ويكون القبل من هذا القبلية في جزء من الممتد اوحده منه والبعد في جزء آخر منه اوحده آخر  
ويكون اجزاء المقصل اوحده منه فاصلا بينهما وقد يكون التجللا امر متداوول لا متداوول من حدود الممتد بل يكون الانفكاك بين القبل والبعد في نفس  
الامر وحق الواقع بحسب تقدم العدم الصريح على ذات المتأخر من تقرر ذات المتقدم في نفس الامر في القسم الاول عدم البعد ووجوده في  
حين وفي هذا النحو وجود البعد في غير عدمه نظير الاول وقوع الجسيم في مكانين ونظير الثاني وقوع الجسيم في مكان واحد على سبيل التقاطع  
فالمسبق بالعدم بهذا السبق في وعاء الدهر هو الحادث الدهرى والعالم كله حادث دهرى والقديم الدهرى مختص بذات الواجب سبحانه  
والجش اختار هذا المذهب وسمى هذا الحوادث حدوثا زمانيا حيث قال وعند المحققين القائلين بوجود الزمان وحدوثه وتناهيته في جانب

الماضي القديم الزماني هو الوجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه في الواقع القديم الزماني على هذا التفسير لعينية القديم الدهري فان  
القديم لا يكون مسبوقا بعدم الصريح في النفس الامر فعلى تقدير حدوث العالم والزمان كما هو راي الحاشي القدم الدهري فمخصص بالواجب  
بسببته والقدم الزماني عين القدم الدهري وقد قال الحاشي في بعض حواشي بحث الحادث والقديم انما يسمى القديم الدهري بالقديم الزماني  
ونسب الى الزمان باعتبار بعض انواعه وفيه ان لا يكون مسبوقا بعدمه في الواقع مخصص في الواجب تعالى على رايه والعالم سبق بالعدم  
الصريح فليس لما لا يكون مسبوقا بعدم نوع زماني حتى يسمى بالقديم الزماني باعتبار بعض انواعه وبهذا نظر ان ما قال بعض الماكره ان  
الكلام لا اعتبار عليه ليس على ما ينبغي وتحقيقه ليقضي مقام اوسع من ذلك قوله والحادث انه لم يقسم المص القديم الى هذه الاقسام اى الاقسام  
التي ينقسم اليها الحادث من التخيير بالذات وغيره ولم يذكر فيها محل التخيير بالذات الذي هو الميولي لكونها محلا للصورة التخييرية بالذات  
وحال التخيير بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون بانتفاء حال التخيير بالعرض لما من نعم قائلون بانتفاء  
قيام العرض بالعرض وكما انهم قالوا بانتفاء حال التخيير بالعرض كك قالوا بانتفاء محل التخيير بالذات لان محل التخيير بالذات هي الميولي وهم قالوا  
بانتفاء محله كذا المتكلمون جازمون بانتفاء القديم التخيير بالذات لان القديم منه هو الذي تعالى وصفاته وهو منزه عن التخيير وكذا قالوا بانتفاء  
القديم الحال فيه ولما كان القائل ان ليقول الجوهر الجوهري القديم متع عند المتكلمين مع ان الذين في ان تقسيم ما يحتمله بقوله التخيير والحال فيه فكان له  
ان يترك ذكره ايضا جاب عنه ليقول بخلاف انتفاء الجوهر الجوهري وقال بعضهم لم يحرم بل بعضهم كمالا ما الغزالي رح وانما جريم بوجوده حيث  
فهمه الى تجرد النفس المناطقة **قوله** فانه قابل للاشارة اذ اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة في العروض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهر  
اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض علم ان هذا المعنى للاشارة تابع عنه لكون الشيء متصفا بالكون والمتصف به اولاً وبالذات هو الجوهر ثانياً  
وبالعرض العرض وليس للاعراض مكنة مغايرة لكانته الجواهر فلا يكون واسطة واسطة في الثبوت بل يكون الواسطة في هذه الاشارة واسطة  
في العروض وتفصيل المقام ان للاشارة الحسية ثلاثة معان الاول معنى المصدر الذي هو فعل المشيئة اى تعين الشيء بالحسوس الثاني المعنى  
الخاص بالمصدر المراد به ثمرة المعنى المصدرى كما يقال للمحاصل بالمصدر لطلبه ولذا منتهى بقوله وهو الامتداد والموجود المأخوذ من المشيئة الى اشارة  
اليه وقد فصله الشارح في محله الثالث تعين الشيء بالحس بانه هنا او هنالك وهذه المعاني بعد اشارة كفا في انها لا تقتضي كون اشارة اليه بالذات  
محموسا بالذات لان معنى الاشارة على القصد والتوجه وهو كما يتعلق اولاً وبالذات بالحسوس بالذات كك يتعلق بالذات بالحسوس بالعرض  
ايضا **تصرف** بان الاول والثاني لا يجب ان يتحقق اولاً بالجوهر بل يرتباً يتعلقان اولاً بالعرض وثانياً بالجوهر لانما لا يتعلقان بالمشيئة اليه اولاً  
بان توجيه المشيئة اليه اولاً وكل من الجوهر والعرض قبل اى يصلح ان يتعلق التوجه اليه اولاً فلهذا ما هو تابع لاي للتوجه ليعني الاشارة الحسية والاصل  
ان كلما من الجوهر والعرض صالح لان توجيه اليه المشيئة فهو صالح للاشارة الحسية التامة لا توجه فلا يجب ان يتعلق الاشارة اولاً وبالذات بالجوهر وثانياً  
وبالعرض بالعرض والثالث يجب ان يتعلق اولاً بالجوهر وثانياً بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجه المشيئة كالأولين وهذا يقتضي ان تكون حاله  
كما حال كمن التوجه بان اشارة اليه هنا او هنالك لا يتعلق اولاً بالما بالمكان بالذات وهو ليس الا بالجوهر دون العرض والمكان بالذات لا يكون  
الا للجوهر والعرض تابع له في المكان فتعلق هذا المعنى اولاً وبالذات لا يكون الا بالجوهر دون العرض ويرد عليه ان كون اشارة اليه هنا او هنالك



وان كان للجبر بالذات وللعرض بالعرض لكن لا يلزم ان يكون معين كس بانه هنا او هناك للجبر بالذات فان التعيين فعل المشية ومن الجائز ان يكون  
المشيء بالذات كان بالعرض بانه هنا او هناك بالذات كما ان المحسوسية لبعض الاعراض بالذات ولما لها بالعرض لكن التعيين بالمحسوسية يجوز ان يكون  
بالذات المحسوس بالعرض وبهذا اي ما ذكر من معاني الاشارة ينبغي ما تراه في وروده من ان الاشارة فعل المشية وهي تحصيل الامتداد وانفسه  
الاشارة ليست نفس الامتداد اذ الاشارة فعل المشية والامتداد ليس من فعل المشية فكيف يصح تفسير الاشارة بالحسبة بالامتداد والمفهوم وجه  
ان دفعه ان فعل المشية انما هو الاشارة بالمعنى الاول للاشارة بالمعنى الثاني الذي هو الامتداد وفيه ان معنى الثالث ايضا فعل المشية والاول  
يقال المحسوس هنا اضافي بالنظر الى معنى الثاني فافهم وان قابل الاشارة الحسبة بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم  
فانه محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة بمحسوسات بالذات فلا يصح القول بان الجسم قابل للاشارة الحسبة بالذات كما صدر عن البعض ان  
القابل للاشارة الحسبة بالذات ما هو محسوس بالذات وصحة دفعه انه لا يلزم للاشارة الحسبة بالذات ان يكون المشار اليه محسوسا بالذات في  
معنى من المعاني وان ما ذكره الشارح هنا من ان قيد بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية من ان ما ذكره في بحث  
الحلول من حواشي شرح التجريد من ان الاشارة تكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى المجال بالعرض وصحة دفعه ان ما ذكره الشارح في  
بحث الحلول هو الاشارة بالمعنى الاول الثاني وما ذكره هنا هو بالمعنى الثالث قوله ما ذكره اه لما كان به الكلام من الشارح شعرا بان بعض  
الواجب حلوله في ذاته تعالى مع ان المتكلمين قائلون بقيام الصفات بذاته تعالى من غير حلولها فيه اعرض عنه وقال ان لا حلول عند المتكلمين  
سوى ذلك اى سوى الحلول في المتغير المتأخر اتم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى قال بعض نفاي كلام الحاشي بل انصافا  
معتد بهم احوال ليست بموجودة ولا معدومة والحلول انما يطلق عنهم على قيام الاعراض بالشيء من اقسام الموجود وقوله فلا تجب اه وكذا لا تجب  
عليه النقض بالاطراف المتاخمة بانه يصدق عليها تعريف الحلول لكونها متحدة في الاشارة مع انه لا حلول بينها عنه ثم انما ليست متحدة  
بالذات يعني ان التعريف للحلول في المتغير بالذات كما يدل عليه تقسيم الحادث والضمير في قولهم ان نحقق به ما يرجع الى المتغير بالذات  
والاطراف ليست متحدة بالذات فخرجت عن التعريف ومدار النقض على عود الضمير الى المتغير المذكور في الحال في التوجيه المتعلق بمحصل الجواب ان المراد  
المتغير بالذات بذاته التقسيم والضمير في التعريف راجع الى فليس المعرفة عاجزة عن نقض التعريف بدخول الغيول في خواص والفيجواب فخرجت  
النقض تقريره ان المراد باتحاد الاشارة اتحادا بحسب وجودي الحال والحمل على ما ينساق اليه الذهن يعني ان يكون الحال في الحاشية من تعدد الاشارة  
بحسب وجودها وهو في الاطراف المتاخمة بحسب التداخل يعني هنا قد اتحدت الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجودها فيصنع التداخل  
قد يقع قبل حدوث التداخل وقد يقع بعد ارتفاعه من المتكلمين لا يقولون به اى بالاطراف يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بغير  
الاطراف قوله فالاولى ان يفسر اه في هذا التفسير اى في تفسير الحلول بالاختصاص انما عت شك مشهور وهو ان اريد بالاختصاص  
انما عت بالصحة بسبب جعل التفت على المنوط مواطاة بلا واسطة وقبلا لا ظاهرا ضرورة ان العرض مثل السواد حال في الجسم قطعاً عنه  
لا يحل على الجسم مواطاة اذ لا يصح ان يقال الجسم سواد قال بعض المحصلين من انظار كلام الحاشي تحتل ان يكون مثل السواد صفة مخصصة للعرض  
اى العرض الذي هو مثل السواد اى يكون مبدءا لا يكون نموا لا المواطاة فالعرض النقض بعض الاعراض فلا يدل على انه لا يكون في



الاعراض حمل المواطة اصلا وان يكون مثالا محضا واللام في العرض للجنس والاستغراق فالجاصل ان فردا من افراد العرض لا يحمل مواطة  
 فيخرج جميع افراده وهذا موافق لما قيل ان اريد بالانواع ما يصح سببه حمل النعت على الصفات مواطة فلذا يصح على شئ من افراده لكن  
 المناسب لما سبق من اثبات الحلول في اشتقاقات وعرضيتها ان يحمل على الاحتمال الاول فقط وان اريد به ما يصح حمله عليه بوسط  
 وفرد عليه اختصاص المال لصاحبه يعني انه لا يربى ان المال مختص بصاحبه بحيث يصح حمل منها بواسطة ذواته ان يقال زيد ذوال فلان فيخرج  
 يكون المال حالاً في صاحبه ليرد عليه اختصاص العروض بعرضه يعني ان العروض له اختصاص بعرضه بحيث يصح حمل العروض على الثمن  
 بواسطة ذواته ان يقال السواد زوجم فيخرج كون العروض حالاً في العارض مع ان الامر بالعكس ان اجاب عنه بعض المحققين وهو المحقق  
 الدواني بما حاصله بان المراد به بالاختصاص انواعه ان يكون مختص وصفه بالآخر ومحمولاً عليه بواسطة ذواته لا بسبب امر آخر يعني ان  
 يكون المختص هو سبب تقرب الاختصاص بالآخر بان يكون هو بذاته وصفه بالآخر كما هو السواد فانه لذاته محمول على الجسم بوسطه يعني ان السواد  
 سبب تقرب كون الجسم اسود فانه لذاته وصف الجسم ومحمول عليه بواسطة ذواته بخلاف المال فانه محمول على المالك للاضافة التي هي التملك بل  
 المحمول في الحقيقة هو التملك بواسطة ذوات المال فان المحمول لا بد وان يكون له علاقة بالموضوع وعلاقة المال بصاحبه فان المالك هو ذوات  
 بالمال فهو انما يتصف بالتملك بالمال لا بالمال واعلم ان المحقق الدواني بعد اجاب بهذا الجواب قال والحاصل ان تصور الاختصاص انما  
 اى الاختصاص الذي للفت بالنسبة الى المنعوت يترتب له بوجهين من غير ذلك كفى في مقتضاه ان يقتضيه بحد لا وادف اختصاصاً  
 خاصاً بوصفاته لا يشترك فيه غيره وان فرق باليدية بين ذلك الاختصاص والافعال الاخر من الاختصاصات وبالجملة تصور الاختصاص  
 الذي للفت بالنسبة الى المنعوت يترتب له وهو كاف في مقتضاه وان لم يكن حتمية معلومة اذ لا غرض من تعديبه وانت تعلم انه يدعي اولاً ان  
 الاختصاص انما على طريق الوصف ياتي عند افراج لا يكون مختص وصفه بالآخر لذاته يعني ان المياه لا تكون كيميائية الوصفية تدل على ان النسبانية  
 بسبب الاختصاص فلا يصح قوله المراد بالاختصاص انواعه ان يكون مختص وصفه بالآخر ومحمولاً عليه بواسطة ذواته لا بسبب امر آخر سواء اذ حمل  
 بهما بواسطة ذواته بسبب امر آخر يعني الاختصاص وثانياً ما بيننا بقوله انه على ذلك التقدير اى على تقدير ان يراد بالاختصاص ان يكون المختص  
 وصفه بالآخر ومحمولاً عليه بواسطة ذواته فلا يصح اختصاصه بالاختصاص انما على حلول الصفات المستتقة في موصوفاتها لعدم حملها على موصوفاتها بواسطة  
 ذواتها في الحاشية الصفات المستتقة لها اختصاص بموصوفاتها وهذا لا يتبادر لها معاً اتحاداً بالعرض وحملها عليها حملها بالمواطة انتهى وفيه ان  
 كلامه مبنى على ما هو المشهور عند الجمهور من اشتقاق الحلول على المشتقات فالحل العرض لا يسي حلوا لانه جسم فالاولى ان يقال في جواب الشك ان المراد  
 بالاختصاص انواعه اختصاص به اى بسببه يصير احد مافعاله بالآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر غير الاختصاص والمراد بالنعت ما يتصف به شئ  
 مواطاة او اشتقاقا فاسواء مثلاً له اختصاص بالجسم بصيغته لاعتداله بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كك معنى ان المال ليس له  
 اختصاص بالمالك بحيث يكون لاعتداله بنفسه بل له اختصاص مع صاحب المال بسبب امر آخر هو التملك فيقال زيد ذوات التملك بالمال وكذا العروض  
 ليس له اختصاص بالعارض بنفسه بل بسبب امر آخر هو العروض بسببه يصير لاعتداله بنفسه بواسطة ذواته وفيقال السواد ذوات العرض للجسم واما قال فالاولى اشتقاق  
 الى ان جواب المحقق الدواني تأمل الى هنا بان ليقال المراد بقوله لا بسبب امر آخر ان يكون المختص وصفه بالآخر ومحمولاً عليه لذاته لا بسبب امر آخر كرات

معروضا بالذات والمبادىء بالاسباب الواسطة والاطلاق عليها مثل كمال الاختصاص ليس واسطة في العروض فان دفع المبادىء اذ ان التحقيق ما فاد بعض الماكات  
ان الناقية ليست موهوبه بايدي اسباب بل الذات نقصان فيها لا تفعل لان تكون موجودة الا بالان يكون الغنا فوصف الاختصاص  
بالنا عتيقة فاسمح واما لان الاختصاص لازم من لوازم الذات نقصان في الذات فقد صارت الذات ملزمة لنا عتيقة والاختصاص وصف  
بالعلامة المقارنة فاذا كانت الناقية ليست بسبب فلا دخل للاختصاص في ان يكون صحيح حل الفت مواطاة اولواسطة وفي كلام المحقق  
الدواني اشارة الى هذا وجهنا الذي باذكر ان الفت ما يتصف بشئ مواطاة او اشتقاقا فيطران العرض اعم من العرض لان العرض ما يحل على المعروض  
مواطاة وهو ما اشتق او ماني حكم مشتق في محل بلا واسطة والعرض عبارة عما يتصف به شئ سواء كان الاتصاف على طريق المحل المواطاتي  
او الاشتقاقات ولما اشتقاقات وماني حكمها اعراض لصدق تعريف العرض عليها فاعلم ان الاعراض ليست الا المبادىء دون المشتقات وماني حكمها ليس  
بشئ اذ معنى العرض كما يصدق على المبادىء يصدق على المشتقات وماني حكمها ايضا فعدا هذا من الاعراض دون الآخر حكمها كما يلوح اليه انقل  
عن العلم الاول قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول بحسب ترجيح  
ابن ابي حاتم فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمفعول والمضاف وغيره باوردوني في تمثيل المشتقات وماني حكمها كما لا بد من الدواني في  
الدار في الوقت ونظائرهما فانهم مع وضوحه لا يخجلون من دقة فانه يجوز ان يكون التمثيل بالمشتقات كقولنا متحركة مع الاعراض باعتبارها متحركة  
المحقق الدواني او من جهة المسامحة المشهورة قوله ولا بد له لما قال المصنف لا بد من التقييد بالباري عن المجزأ بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم  
التركيب في الباري من المشترك والمميز اور وعليه بانه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخل في الحادث اي المجزأ ومختصا به ولا يوجد في الباري  
فصل التباين بين الباري والمجرد بدخول الغير في المجزأ ودون الباري فاجاب عنه ان شئ يقبل التحقق الغير في الحادث اي المجزأ من غير تحققة  
فمنه الباري لا يكفي في استيارها اذ على تقدير اعتبار عدم مسمى عدم الغير في الباري يلزم اعتباره اي اعتبار عدمه في الباري من غير كون  
بين البطلان يستلزم التركيب للازوم اعتبار عدم الوصف المشترك في الباري وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري على الحادث  
اذ الباري عبارة عن الوصف المشترك فالصدق عليه هذا الوصف يصدق عليه الباري والوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق  
الباري عليه قوله فيلزم التركيب اه التركيب من الوصف غير معقول الظاهر انه دليل آخر على بطلان التاملي محصله ان كون شئ غير متجزئ ولا حال  
فيه وصف الباري ولا يصلح للجزئية اصلا لكونه سلبا وكما هو وصف الشئ يكون خارجا عنه ولا يمكن التركيب منه فانه يستلزم عرض الشئ لنفسه  
لان صفته لكل صفته بجميع الاجزاء على تقدير كون مجموع مركبا منه يكون الوصف من جملة اجزائه فيصير عارضا لنفسه فيصير هو راجع الى اجتماع  
التيهين لان التركيب يقتضي دخول هذا الوصف وكونه وصف يقتضي الخروج وقد لقي ربان الوصف المذكور عارض للباري والعارض لا بد وان  
يكون سلوبا عن مرتبة نفس المعروض على تقدير كونه جزئيا يجب ثبوته في تلك المرتبة فيلزم كون الوصف المذكور ثابتا وسلوبا في مرتبة واحدة  
ومع اجتماع التقييدين والحق ان اعتبار كون الوصف جزئيا ضروري قال في الحاشية ان اريد بالوصف مبدء فاعني ان اريد بالجزء ما يفهم  
من اللفظ فالجواب ماني المقن وان اريد به مبدء فالجواب ان الجزء سلب بسط ومبدءه خصوصية الذات وهي غير متميزة فلا يلزم التركيب  
فهو له اوجود اه انظر اذ منع الخلو للمبدء الجمع يعني ان حدوث الحادث وقدم القديم من لوازم حقيقةهما فانه تشارك في الحقيقة لزم قدم

الخاوت وحدوث القديم معاً فلا يجوز ان يكون انقطاع المجمع بل هو ملحق بالملقوله فيقول آده اعلم ان الظاهر من كلام القدماء ان الشر  
 في كون الوجود بديهي او نظري يأنى على ان الحقيقة سوى مفهومه ولما افرد موجوده تام لا من زعم الاول حكم بالنظرية او الياس عنه  
 ومن مال الى الثاني حكم بالبديهية والمتأخرون ادعوا البديهية ان صدق الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية على ما عدا حصصه مستحيل  
 فلما يصح كون الوجود صادقا على حقيقة تكون نظرية او بالوسطه ولذا قرر البعض النزاع بان الوجود بمعنى مابيه الوجودية ومبدأ الآثار اما  
 نفس مفهومه المصدرى او شئ آخر يكون منشأاً لانتزاعه وان لم يصدق عليه من قال بالاول حكم ببديهية لان بديهية بمعنى المصدرى  
 ضرورية لا خفا فيها ومن قال بالثاني حكم بأنه نظري او ما يوس عنه ولما كان النزاع بهذا الوجه يناسب ان يذكر البديهي في دليل كل فريق  
 ولم يقتض له احد اعراض الخصم عن تحريم النزاع بهذا الوجه وقال الظاهر ان القائل ببديهية تصور الوجود ادله بمعنى المصدرى لا التزاع  
 والقائل بكسبية باتساعه ادله منشأاً لانتزاعه والوجود الحقيقي فان الوجود يطلق على بدين المعنيين فالنزع بين قائلى البديهية والقائل  
 الآخر نظري وبين قائلى النظرية وقائلى المايوسية معنوى ويرد عليه ان النزاع المنطقي بعيد عن شأن مجتولين او غيرهم ج عدم فهم كل  
 مراد الآخر من استمرار النزاع والبحث من القديم الى الآن والدليل على ان الوجود يطلق على بدين المعنيين ان قال الشيخ الرئيس في المبادئ  
 الشفا لكل امر حقيقة هو بما هو فله ثلث حقيقة انه ثلث وللبيان حقيقة انه بياض وذلك هو الذى ربما عيناه الوجود الحاص لم نرد  
 به معنى الوجود الا شأى الذى هو معنى المصدرى للوجود لان الوجود الخاص منشأاً لانتزاع الوجود والثاني المصدرى فان لفظ الوجود يدل  
 على معان كثيرة منها الوجود بالذات ومنها الوجود بالعرض ومنها حقيقة شئ وذاته والاول على قسمين الاول الوجود العام وهو الاشأى  
 والثانى الوجود الخاص وهو وجود كل حقيقة بخصوصها واعلم ان كلام الشيخ وال صريح على ان الوجود الخاص عين المية وهذا وان كان حقا  
 او الوجود الذى هو منشأاً لانتزاع الوجود المصدرى نفس المية على التحقيق كما سيجى ان شارحنا تعالى لكنه نجى الف لما ذهب اليه الشيخ من  
 ان الوجود بمعنى منشأاً لانتزاع الوجود المصدرى حقيقة زائدة على الميات عارضه لما وغاية التوجيه ما فاذا بعض الماكابر قه ان المراد  
 بالحقيقة مابيه الواقعية ومعنى ان كل امر له مابيه الواقعية به يعينه تلك المية اى يتقرر فله ثلث مابيه واقعية يتقرر فله ثلث وهذا اى مابيه الوقية  
 الوجود الخاص فانهم ولا شك ان تصور الوجود والانتزاع بالكمه يدعى ضرورة ان كنهه ليس الا ما يسم فى الذين عند انتزاعه عن الميات  
 ونفهم من الانفاط الدالة عليه اذ لا نرى كنهه غيره كذا قال المصدر الشارح المعاصر لمحقق الدواني واورده عليه المحقق الدواني بأنه ليس اشأى  
 فيجوز ان يكون كنهه انتزاعيا آخر لا يقدر العقل على انتزاعه الا بان يتزع اولاً ذاتية او عرضية فيحصل العلم ثم يعلم ان هذا المقنوم  
 محال علاقه مع المنف حيث يصح انتزاعه عنه ولا يعز فيه احد او من ادعى لظا انه فعلية البيان والحاصل ان كون الوجود امرا انتزاعيا  
 لا يستلزم البديهية لان ما يترسم في ذهننا من معنى الوجود وان كان بديهي لكن لم يثبت انه كنهه حتى يحكم بان تصور الوجود بالكمه يدعى  
 اذ يجز ان يكون كنهه انتزاعيا آخر كما قال في بعض حواشى الحاشية القديمة الكلام في كون الوجود متمورا بالكمه وكونه انتزاعيا لا يدل  
 على ذلك اذ معنى الانتزاع يرجع الى اذ شئ من امر آخر يضرب من التحليل فاذا حاولنا اخذ الوجود عن المية وادركنا الوجود بوجه  
 من الوجوه العرضية كمنشأاً لانتزاعه كان الوجود متمورا بوجه كما اذا حاولنا اخذ الوجود عن المية وادركناه بالضاك كان ذلك

او ان كان له وجه فلا فرق في ذلك بين الوجود الخارجي والمنتزع ومن يدع الفرق فليبين وعلى هذا يكون القبول بان كنه الوجود ليس الاماير رسم  
 في الذهن بغير لفظ في النظرية الا ان يقال انه لا فرق للوجود بالمعنى المصدرى سوى المحسنة ولا كنهه سوى مفهومه الحاصل في الذهن وبذلك  
 كنهه بكنهه وانكاره مكابرة نعم وعوى بدله جميع التنازعات كما لا ينكر من كلام المصنف في مواضع عديدة واستلزام ان انفرادية اياها كما لا  
 عليه كلام المصدر كما لا يسيل في محسنة وتصور الوجود الحقيقي الذي هو منشأ التنازع الوجود بالمعنى المصدرى بالكنهه منع او كسبي فانه  
 ان كان خبريا حقيقيا واجبا لذاته مقصوره تمنع والافكسي قال بعض الكابريه يعني ان التنازع بين قائل الكسبية والياس معنوي فانه  
 في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ثم فرعه على خلاف آخره وان كان الواجب تعالى او امر معاير له لا على المديات وعلى الاول  
 يكون تصور مقصوره متغاير على الثاني يكون نظريا ويرى عليه بانه لو كان للمشي ما ذكره من احد الفرقين في دليله واليه دليل قائل المايوسية  
 نتيجة استلزام المقصور على تقدير كونه قائما بالمعية ايضا والقول بان الدليل المله من مخترعات التأخيرين مما لا يلتفت اليه ثم لا يخفى ان له تصور  
 الشيء بالكنهه لا يمكن تعريفه بالرسم المقصور ومن هذا الكلام تقرير كلام الشارح ان الوجود لو كان بديسيا لا يعرف التعريف لفظيا ولفظيا  
 عليه ان الكلام في بدلية كنهه وهو لا يمنع تعريفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بديسيا ولا ينكر من بدلية كنهه بدلية الرسم وليس المراد  
 من تصور الشيء بالكنهه ما هو المصطلح عنده وهو تصور الحد بان يجعل مرادة الحى وويل تصور الكنهه اعم من التصور كنهه الشيء وبالكنهه المصطلح يحصل  
 كلامه ان اجمدة تصور كنهه شيء او تصور به بالكنهه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصور به بالكنهه لا يقصد تصور به الا بوجه آخر لانه ان حصل بالرسم  
 ذلك المقصور لم يزد تمصيل الحاصل واذا كان المقصود حصول ذلك المقصور بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشيء ولا يكون  
 التعريف تعريفه بل يكون لمعرف هو الشيء الماخوذ مع الوصف والتعريف يكون تعريفه لاي شيء الماخوذ مع الوصف لانه من حيث  
 فعل تقديره ان يكون تصور الوجود بالكنهه بديسيا لا يمكن تعريفه لفظيا فاشكال ولا تغفل اوردها عليه بانه لو تم الاتساق الترتيب ولا يصح ان  
 الاقبل معرفة كنهه ولا بعد لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنهه لان الرسم لا يفيد الكنهه كما اعترف به الشيء فلا يقصد الامر معرفة وجهه من وجهه فلم يكن  
 المرسوم ذلك الشيء والواجب ان المقصود من الكسب معرفة امر لم يكن حاصله من قبل بطريق الكسب المقصود من الكسب في باب المقصورات  
 تمصيل كنهه شيء او معرفة بوجهه اذ انما يمكن الترتيب بطريق الكسب بعد معرفة الكنهه فاما تمصيل الكنهه الذي لم يكن حاصله من قبل فهو  
 لان المعروف حصول الكنهه واما تمينه عما عده وقد كان حاصله باق وجهه بخلاف الترتيب قبل معرفة الكنهه وهو ما كانت طولية الاذيان ذكره  
 لوجوب الاطالة والاعمال قولهم هذه الوجهه آه لما كان يحصل كلام الشارح ان بدلية تصور الوجود حقيقة خارجة عنه فبان ان تكون مطلوبة  
 بالبرهان اذا لاوصاف الخارجية يمكن فيها النظرية فيجزان يكون بدلية تصور الوجود التي من الاوصاف الخارجية نظرية وليصح الاختلاف  
 فيما يمكن ان يكون هذه الوجهه استدلالا اوردها عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله  
 بمجرد الاتفات انه حصل بالكسب فامى حاجته الى الاستدلال محصلة ان البدلية والنظرية من الوجبات اذ يعرف بمجرد الاتفات  
 الى الصورة انها حصلت بل انظر الى النظرية يحتاج الى الاستدلال واجيب عنه بانه نعم ان البدلية والنظرية من الوجبات يعرف  
 بمجرد الاتفات الى كيفية الحصول لكن حصول الصورة لا يستلزم الاتفات الى كيفية الحصول من البدلية والنظرية اذ قد يحصل صورة

في النفس والانتفاء الى كيفية حصولها في اول الامر وهكذا تحصل صورة اخرى ولا انتقلت الى كيفية حصولها ايضا حتى تكثرت الصور وانما  
 المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في بعض يعني بعد تطاول المدة وتكثر الصور والتبس على النفس عند الانتفاء كيفية حصول بعض  
 الصور ولا يعلم اعم حصلت بالانفكاك وبالنظر لان العلم به في اول الامر وان كان سهل لكن بعد طول المدة وتكثر الصور غير جدا فاحتاجت الى  
 الاستدلال انت تعلم انه لو علم بالانتفاء في اول الامر حصولها بالنظر وبالنظر بعد طول المدة وتكثر الصور يمكن الالتباس ايضا ولا وجه تخصيص  
 عدم الانتفاء في اول الامر والحق ان سبب الاشتباه ليس منحصرا في عدم الانتفاء الى كيفية الحصول بل قد يكون سبب الاشتباه ان  
 عرف البديهي لازالة الخفاء ثم بعد تطاول المدة انتبه ان هذا التعريف كان يحصل نظري او لازالة الخفاء فالتبس على النفس حل ما عرف  
 للاجل من البديهة والنظرية ثم هذا الجواب كما افاد لبعض الكابر قبحه وان كان صحيحا في البديهييات والنظريات الاخر غير الوجود المصدري  
 لكن عسى ان لا يصح فيه اذ لا اشتباه هناك والكاره مكابرة وانت خبير بان بدلية البديهي ونظرية النظري يعلم بالانتفاء ولا يلتبس الحال  
 فلما يلزم نظرية تصور بدلية الوجود فلا يحتاج الى الاستدلال لان الوجود لو كان نظريا لكان تصوره تصورا بالملكة الذي هو مع  
 تغير بينها بالاجمال وتفصيل وان كان بدسيا كان تصوره تصور كنهه الذي هو نفسه من غير تغير فبعد حصوله في النفس لا اشتباه في بدلية  
 ونظرية والحاصل انه كلما يلتفت الى الصورة الحاصلة فان كانت مفصلة مرة للملاحظة لم يحصل غير حاصل فلو علم الشيء بالملكة وهو من خصائص  
 النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرة فهو العلم بكنهه الشيء وهو من خصائص البديهي وهذا يجري في كل تصور بدلي بديهة او نظرية  
 والكلام في التصور فايرد انه لا يجري في التصديق واجيب عن اعتراض الحاشي بوجوده منها ان بعد كون الصورة الحاصلة مرة للملاحظة  
 ان حصل الصورة المحل في ذهن كما هو منه بها مجموع في جزان مني الكاسب ويقتضي اكتساب ان الكاسب ملته معدة فيجزان لا يبقى مع  
 المكتسب وبعد تطاول المدة يبقى الاشتباه في انه لم يكن هناك كاسب نفسي او حصل بلا كسب فيبقى المكتسب مشتبه بالحال في البديهة ونظرية  
 وان لم يحصل صورة المكتسب فتوجب كلام القوم بالايضون به ومنها انه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال في  
 ان لا يحصل التفصيل ويقتضي الاجمال حصل الاشتباه قطعا ويرد عليه ان مناط النظرية على رايه ان يحصل التفصيل ويحصل مرة للملاحظة وفي صورة حصول  
 التفصيل بعد الاجمال وبالعكس بل حصل التفصيل مرة للملاحظة ام لا على الثاني كلا العلمين بدسيان وعلى الاول العلم الذي حصل بآلة  
 الانتفاء نظري في ملاحظة التفت فيها البديهة بالآلة الانتفاء وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال نفسه ضروري لعدم وجود آلة الانتفاءات  
 ولا لباس في كون شيء واحد بدسيا في ملاحظة ونظري في اخرى وقرر بعض الاعاظم روح الدرر وحده في حاشي الحاشية القديمة بان العلم بكنهه  
 قد يقبل الى العلم بكنهه الشيء بان يصير لحد التفصيل مجمل فيقطع الانتفاء السيد هذا العلم نظري قطع فيبقى الاشتباه في العلم بكنهه الشيء الذي  
 هو البديهي في انه حصل بعد صيرورة ملحوظا بتفصيله الذي هو الذي فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بدسيا ولا يراد عليه الايراد المذكور اذ  
 في صورة الانقلاب يصدق النظري على المحل فان المحل منها هو التفصيل الحاصل بالنظر فانه صار مجمل بالانقلاب فمضى في الاشتباه في العلم  
 بكنهه شيء ومنها فاد بعض الكابر قبحه ان النظرية بمنية على وقوع الحركة الفكرية فالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية وحل مرة فهو نظري  
 وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعة فبديهي من قبيل حصول القضية الحسية بالحس فبالانتفاء انما يعلم ان التفصيل مرة

وهذه القوة لا يقضي النظرية ولا يعلم به تطاول الزمان انه حصل بالضرورة من الاستنباط فيه والى حاصل من اختصاص العلم بالكنه بالنظري  
 بل قد يكون في البيدي الحاصل من فهم ما ذكره المحشى الجواب المذكور بان العلم به من البيدي ونظريته النظري يحصل بالاتفات ولا  
 اصلا فلا بد من نظرية بداهة وجوده ولا يحتاج الى الاستدلال اجاب عن الاول والى الثاني ان الجواب ان افعال  
 الاقدام من حصول الشيء من غير النظر كونه به سببا يعني ان البداهة ليست من الوجوه انما هي من الافات الى كنهية حصول  
 الصورة كونه ما به يمتد غاية الامر ان العلم انما حصلت بلا نشرو ولا يلزم من حصول الشيء بلا نظر كونه به سببا فان البيدي ما لا يمكن حصوله  
 بالنظر الا ما يحصل من غير النظر او بما يحصل بالنظري بالحدس فيجوز ان يكون بداهة تصور الوجه ونظريته او حصوله غير الكسبي لا يستلزم البداهة  
 فيثبت في الحال فيحتاج في اثبات بداهة الوجود الى الاستدلال وانت تعلم ان قوله الاول يدل على انه يمكن ان يكون الجواب ان كونه  
 الى جوابه مع انه لا يمكن الرجوع الى هذا الجواب اذ لا مناسبة له مع جواب المحشى اصلا فتصح الجواب المذكور بان المراد بالبداهة في مسئلة  
 بداهة تصور الوجود به مستبقة بالنسبة الى كل احد بحيث لا يحل الخفاء اطلاقا لا عام على الخاص وهذا هو من البداهة لا يعلم به لا حقيقة  
 الحصول فيحتاج الى الاستدلال لبعيد غاية البعد وعبارة المحشى آية عنه اشياء لا يمكنها ولا يعلم ان نظري ما يتوقف حصوله  
 على النظر والبيدي ما لا يتوقف حصوله عليه واورد عليه بان المطالب كلما يحصل لصاحب القوة القدسية من غير نظر فلم يتوقف حصول  
 معلوم على النظر فان حتى التوقف ان لا يمكن حصول الشيء بدون آخر وهذا قد امكن الحصول بدونه واجاب عنه المحشى بقوله وتحقيق ذلك  
 انه عرف النظري ما يتوقف حصوله على النظر والبيدي ما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتيب لا الاحتياج يعني انه ليس المراد  
 بالتوقف التوقف الحقيقي اعني الاحتياج بمعنى الوجود لا تمنع بل المراد به العلاقة الصحيحة لخل الفاء وهو الترتيب يعني انه اذا وجب فوجب فجا  
 حصول النظري بالنظر وبذلك النظر لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلما بالحدس وما امكن إعادة الايراد عليه بان النظري  
 ما يترب حصوله على النظر وحصوله لصاحب القوة القدسية لا يترب على النظر فلا يصدق تعريف النظري عليه اجاب عنه بقوله والمراد  
 بالحصول في تعريف النظري تحمل الحصول المطلق ومطلق الحصول لانما يتحققان تحقيق فروغا يترب حصوله على النظر يصدق بترب فرو  
 من الحصول على النظري فرد كان فيصدق على ما يحصل لصاحب القوة القدسية ان فروا من حصوله وان كان الفاء للقوة القدسية  
 يترب على النظري في تعريف البيدي لا يحل الا الحصول المطلق لانه لا يترب فروا من حصوله على النظر على ما يقتضيه التقابل بين البيدي والنظري  
 فالنظري يترب على النظر وغيره والبيدي لا يترب على النظر اصلا ولذا اخذ الحصول لمطلق في تعريف البيدي لانه انما يتبني بانها جميع فروا  
 ويرد عليه وجوه الاول ما ذكره بقوله لا يقال كثير من البيديات كالحسوسات والحيسيات اي كالتقضايا الحسوسة والقضايا الحسية  
 يمكن ان تحصل بالنظر مثلا زيدا حادث لانه متغير وكل متغير حادث فلا يصدق عليه تعريف البيدي بالا يترب فروا من حصوله على النظر  
 واجاب عنه بقوله لا يقال الحسوسات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس والحيسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس  
 بمشاهدة القرائن يعني ان القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة الحواس او بواسطة الحواس بمشاهدة القرائن محسوسات وحسيات  
 فالحكم الذي يحصل بالحواس او بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر واذ الحكم فيها بواسطة الحواس والحدس بمشاهدة القرائن



بل بواسطة النظر فلم يكن من المحسوسات والحدسيات ويصدق عليها انه ترتيب حصولها على النظر والى اصل ان العلم الذي حصل في محسوسات  
والحدسيات من جهة المحس والحدس غير العلم الى اصل فيها بطريق النظر والاول منع ان يحصل لاحد بالنظر والثاني يمنع حصوله لاحد بطريق  
قال في الحاشية العلم الاحساسى مثلاً سواء كان تصور او تصديقا يحصل بمعونة المحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات  
المحدودتين في البدييات محسوسات من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات انتهى انت تعلم ان هذا الجواب  
ليس بشئ لاننا ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين بالمحس والحدس لا يحصلان بالنظر فمسلّم لان العلمين كلك  
لكنه غير مسلم عند المحس لان النظرية والبدئية عند صفقنا للعلوم وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم المحس والحدس كما يمكن ان يحصل  
بالمحس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر وان كان لا يمكن ان يحصل بالنظر من حيث انه يحصل بالمحس والحدس فقد ترتب وتوقف بعض  
انها حصولها على النظر فلا يكون بدئياً الوجه الثاني من الالزام ان كان مراد شئ بتجديد الاصطلاح في معنى البيسي والنظري فلا كلام  
لنا معه فلما انما نتكلم على اصطلاح القوم وان كان المقصود ان البدئية والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكره فباطل لان القوم قد استدعوا على اطلاق  
نظرية الكل بلزوم الدوام والسموه لا يصح على تقدير حصول نظري من غير نظري وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاذا القوة القدرية من حيث  
هو فاقدا لما ليس بناه فان فاذا القوة القدرية لا يجب ان يكون فاذا القوة الحدسية وفاق التجربة والوجدان الصحيح فمخرج من ان يحصل  
نظري لصاحب الحدس التجربة والوجدان الصحيح باحدى الاشياء ولغيره بالنظر ولا يتحصل نظريات آخر باحدى الاشياء بل بالنظر ونيتى سلسلة  
اكتسابها الى نظري حاصل من غير نظر الثالث ان المحس قد جوزها ارادة الحصول المطلق في تعريف النظري وفي حواشي شرح التمهيد  
بجزء يكون المراد منه مطلق الحصول فعلى كلامه اضطراب ويمكن ان يقال انه يتحقق مطلق الحصول الحصول مطلق كذا يتحقق فرد من محسوس  
بالنظر على وجه التوقف لانها انما يتحققان يتحقق فرد وقد صدق الحكم بتحققهما التحقق والبيسي مالا يتوقف حصوله مطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق  
فرد من حصوله بالنظر على وجه التوقف اذ لا يمتنع تحققه الا بانقضاء تحقق جميع الافراد فقد صدق على البيسي انه لا يتحقق حصوله المطلق بالنظر  
على وجه التوقف بخلاف مطلق الحصول لان انتفاءه مقصور بانقضاء فرد وبانتفاء جميع الافراد وما قال في حواشي شرح التمهيد ان المراد  
في تعريف النظري مطلق الحصول فانما هو لكفاية لا عدم جواز ارادة الحصول المطلق فانقضاء اضطراب واعلم انما كان النظري ما يتوقف  
فرد من افراد حصوله على النظر والبيسي مالا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلاً فاحصل لاحد بالنظر يكون نظرياً بالنسبة الى كل حدس  
والبيسي مالا يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البدئية والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولذلك قال وبهذا يظهر ان ما شتهر به المتأخرين  
ان البدئية والنظرية تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات مؤول ومردود عليك بالمثل الصادق قال في الحاشية يمكن بيان الاول  
بانه يجوز ان يكون المحسوسات او الحدسيات بدئيتين في نظريتين في وقتين لانهما قبل حصولها بالحواس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر فيكون  
نظريتين وبعد حصولها بالحواس والقارئ لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان بدئيتين انتهى لا يخفى ان هذا الكلام والى ان يمكن اكمال الحصول  
بالنظر وامكان الحصول بالحدس يختلف بحسب الاوقات فحيناً يمكن الحصول بالنظر وحيناً لا يتبع وموع ان هذا لان الامكان من الازمان  
لا يطل من الممكن اصلاً فيوجب ان يكون المعلوم في وقت نظري وفي وقت آخر بدئياً حقيقة فيلزم التماثل بين هذا المقول والقول الثاني



ولذا قال بعض الاكابر قد ان معنى التاويل فيه انه لما حصل معلوم واحد بالنظر والحدس مثلاً فهو وان كان نظراً حقيقة الا انه يطلق عليه اسم  
 البديهي مجازاً لما قد حصل به النظر فتشابه البديهي ثم قال وينبغي ان كل كلام لمحتش على ما قلنا من وجوه التاويل وفيه تامل اذ كلام المحتش غير  
 دال على ان اطلاق البديهي ههنا على المجاز وقال البعض ان معنى التاويل ان الحثية مرادة في تعريف البديهي فالبديهي ما لا يتوقف على  
 النظر من حيث انه حصل بالنظر فالحيثيات والحسيات قبل حصولها بالحدس والحس نظريات من حيث الذات لا ان النفس بما يتوقف بعض  
 انحاء حصولها على النظر فمضى نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل احد وكل وقت وهما من حيث انها حصلت بالحدس والحس بدريهان  
 لا يمكن ان يحصل بالنظر فها بدريهان بالنسبة الى كل احد وكل وقت فلم يختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات وعلى  
 هذا ينفع الايراد بحد فيكون يراد به ان على هذا يغتفر اصل مدعى المحتش من جواب الالزام المذكور لان مقصود المحتش ان يحصل  
 بلا نظر شبه لا يحكم به والاتفاقات اليك بكونه بدريهان كما زعم المور فيحتاج الى الاستدلال وعلى هذا اذا لاحظنا ان كيفية الحصول وعلم انه  
 حصل بلا نظر فقد ظهر البديهة لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلاً فاجابة الى الاستدلال واجب عنه بان محسوس  
 الاتفاقات لا يكفي في الحكم بالبديهة كما زعم المور بل لابد من ضم مقدمة اخرى كالقول بان معنى البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر بوجه الحثية  
 قال بعض الاكابر قد هذا ليس مقدمة اخرى بل هو تصور الطرف فان البديهة طرف للحكم المذكور ومقصود المور وان بعد تصور البديهي  
 والاتفاقات الى كيفية الحصول يعلم بدريهة البديهي ضرورة فلا يصح الاستدلال فان الاستدلال انما يكون للحكم نظري ثم التوجيه بهذا المخطط  
 مع انه تكلف صريح ينبوعه تلوه عبارات لمحتش لا يكا ديم الا اذا اخذت الحثية تقييدية فان الحثية التعليمية لا يفيد لانه يلزم ج  
 كون معلوم واحد نظرياً بالذات وبدريهان بسبب عرض حثية فاما مع بقاء نظرية او بالسداد النظرية عنه والاول بدريهان البطمان  
 والثاني لوجب ان يختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت الحثية تقييدية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث  
 انه حاصل بل انظر الى هذا الحثية وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم المعلوم المحيية بهذا الحثية والافضل بالحدس امر ان  
 المعلوم نفسه وبه الحثية ثم ان يختلف موضوع النظرية والبديهة او موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البديهة المعلوم المحيية بهذه  
 الحثية وقد صرح لمحتش وغيره بان موضوع النظرية والبديهة واحد كلياً فها يمكن التعاقب عليه وبالجملة توجيه كلام لمحتش بهذا المخطط لا يخفى  
 تكلف وفساد هذا كلامه الشريف وهو في غاية المتانة **قولهم** لان اطلاق آه المقيد على جميع الاول الطبيعية الماخوذة مع القيد بان يكون  
 كل من القيد والتقييد داخلًا ويقال له الفرد بالمعنى الاخص وقد يطلق عليه الفرد الاعتباري والثاني الطبيعية المضافة الى القيد بان يكون  
 التقييد من حيث هو تقييد لامن حيث انه امر معتبر مع الطبيعة داخلًا والقيد خارجًا ويقال له اخصه ليس المراد حصره في الطبيعة  
 المضافة الى القيد لانه كما ان الطبيعية المضافة الى القيد حصة لك الطبيعة الموصوفة بالقيد ايف حصة وكذا المطلق يوزن على جميع  
 الاول الطبيعية من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة والثاني الطبيعية من حيث هي ويقال له مطلق الطبيعة والمراد بها  
 والمطلق ههنا الحصة انما لم ير الفرد لاشتماله على القيد واثبات بدريهة لا يخلو عن دقة ومطلق الطبيعة انما هو المطلق على مطلق الشئ وان  
 الشئ المطلق لان قية الاطلاق ماخوذة في الصريح تقييده اذ اعتبار الاطلاق نياني التقييد قال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين

بذلك المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية لا تنزعية فانه ليس في الخارج الا شخص مكتنف بعوارض خارجية ثم العقل يضرب من  
 التحليل تنزع عنه المطلق والمقيد على الوجهين انتهى يعني ان الموجود في الخارج انما هو الشخص المكتنف بالعوارض الخارجية وينتزع العقل عنه  
 المطلق والمقيد على الوجهين فالمطلق امر تنزاعي اعتباري ليس بموجود في الخارج واما المقيد فقد يلحظ بان مجموع مركب من المطلق ومن  
 آخر هو المقيد وهو المفرد وقد يلحظ بان المطلق المضاف او المطلق الموصوف وهي الحصة فالمقيد على كلا الوجهين تبعية وعنوان الشخص المذكور  
 هو موجود في الواقع وكنتف بالعوارض بحيث لا يكون القيد والتقيد كلاهما داخلين فيه فغنى الخارج شئ واحد متنازل بالوجود بنفسه عن الاعيان  
 لكن العقل يخلص الى شيئين شئ به الاشتراك شئ به الامتياز فالمطلق والمقيد على كلا الوجهين اعتباريان لتوقفهما على اعتبار العقل وانتراعه  
 وبالجملة بعنوان المقيد على احد الوجهين يسمى حصته وعلى الوجه الثاني مفردا ومعنون المقيد يسمى شخصا فالحصة والفرد اسمان للعنوان والملاحظ  
 والشخص اسم للمعنون والملاحظ لا يقال المعاني المصدرية ليست لها افراد سوى الشخص فكيف يمكن ان يقال ان معنون الشخص مطلقا  
 عبارة ضمن شخص لا اننا نقول تلك الافراد لكونها تنزاعيات لا بد لها من مناشئ تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاطة اذا انتزاع  
 كل تنزاعي الى امر موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل ضروري وهو نشأ انتزاعه ومعنونه فتأمل فان قلت على هذا الصبح  
 التقسيم بان التقيد ان كان القيد والتقيد كلاهما داخلين فيه مفردا وان كان التقيد داخلًا والقيد خارجًا فالحصة وان كان كلاهما  
 خارجين فالحصة ان تقسم هذه الاقسام على هذا ليس امرًا واحدًا قلت هذا التقسيم ليس تقسيمًا حقيقيًا بل معنى هذا التقسيم ان عنوان المقيد على احد  
 الوجهين يسمى حصته وعلى الوجه الآخر مفردا ومعنونه يسمى شخصًا فلا يراد ان التقيد ان كان داخلًا في عنوان الحصة ودون المعنون فمفوعة  
 الكل بالنسبة الى الحصة كما هو المشهور فيما بينهم وان كان صحيحًا لكن لا يصح القول بكون الشخص موجودًا خارجيًا وكون الحصة امرًا اعتباريًا  
 كما هو الذي ينشأ من كون التقيد داخلًا في عنوان الشخص ايضا وان كان التقيد داخلًا في معنون الحصة فصع الفرق المذكور بينهما  
 بين الشخص لكن لا يصح نوعيته الكلية بالنسبة الى حصته لانه مبني على ان تقسيم المقيد اعني الطبيعية للماتخوذة مع القيد الى الحصة والمفرد  
 والشخص تقسيم حقيقي وان لكل واحد منهما عنوانا ومعنونا على حد من ان الامر ليس كذلك ولا يراد ايضا انهم جردا ان كل كلي بالنسبة الى  
 حصته نوع حقيقي وهذا لا يصح عند جبرية التقيد للخصص اذ الكلية لا يكون تمامية الحصة بل يكون جزئيًا اذ المراد بالخصص مفقوتها  
 التي هي الاشخاص والتقيد جزء لعنوان الحصص ون معنونا تما ولا ريب ان كل كلي حقيقي بالنسبة الى اشخاص نفسه وان  
 لم يكن كذلك بالنسبة الى اشخاصه مطلقا بل يكون اما نوعا او جنسا او فصلا او عرضيا فتأمل ولا تزال قولهم وهو متصور آه لا يقال لطريق  
 الامر من على قول المعاد وجوده وجودي وهو متصور بالبداهة وجزء البديهي بدعي ان التصور والبداهة مختصان بالعالم الحسولي  
 وعلم النفس وجوده با علم حضوري لما يقر عند علم ان علمها بذاتها وصفاتها علم حضوري لا انقول الوجود امر تنزاعي ولا بدني الانتزاع  
 من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن اذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتزاع الوجود المنشأ ولا يكون موجودا في الذهن الا  
 بعد الانتزاع وبعد الانتزاع يكون له حصول في الذهن فعلم النفس بوجوده با علم حصولي والمراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها  
 وصفاتها علم حضوري الصفات العينية لوجودها بالانتزاع المنتزع وجود النفس من الصفات الانتزاعية اما علمها وروحها

على كلام المص بقوله ثم لا يخفى ان معنى تصور كنهه اشئ مثله في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على طريقة الاجمال يعني ان وجودي خاص  
وكنه الخاص قد يحصل في الذهن على وجه التفصيل وقد يحصل على وجه الاجمال وبدرته الخاص يجوز ان يكون بصورة اجمالية غير متصور  
بالدلالة لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بدسيا واذ لم يلزم من تصور الكل بالدلالة بدته تصور جزئه فقد ظهر ان الدليل غير تام  
او غصمه ان الوجود جزو لوجودي ووجودي متصور بالدلالة فيكون الوجود متصورا بالدلالة اذ جزؤه المتصور بالدلالة بدسي وظاهر ان كون  
جزء المتصور بالدلالة متصورا بالدلالة غير لازم فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بدسيا كان المطلق بدسيا والوجود جزو من وجودي  
المقيد وله صورة تفصيلية فقط فاذا كان المقيد بدسيا كان المطلق بدسيا قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزو خارجي لمفهوم المقيد  
فتصور المقيد بدون تصور المطلق عمالا يتصور وانما قال فالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى وحمل كلامه عليه بان يراد من قوله وجودي  
المقيد ولا بد له من لفظين والين على المطلق والمقيد فلا بد من تصور المطلق متنازعا عن المقيد واور عليه البعض الاكابر بقوله بان القول  
بكون المطلق جزو خارجيا مشكل فان الجزء الخارجي لا يخل على الكل والمطلق محمول على المقيد ثم قال الحق ان الكلام غير موقوف على كون  
المطلق جزو خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق الذي اعتبره التقيد فالتقيد ملحوظ في التقيد لكونه معنى غير متفصل عما يصح ملاحظة  
بملاحظة الحاشيتين وتصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة هذا الكلام الشريف ولا يخفى انه صرح في  
ان للمقيد صورة تفصيلية ولا بد فيها من تصور الاجزاء تفصيلا وملاحظة فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة  
سواء كان جزو خارجيا ولا الحق ان المقيد عبارة عن المركب التقيدي والمركب التقيدي سواء كان حصته او فرعا عبارة عن مرتبة  
التفصيل وكما هو ملحوظ لما اذا واحد فهو خارج عن معناه فاخره في مرتبة التفصيل كل واحد منها ملحوظ لما على حدة وموجود بوجوده على حدة  
فكل واحد من اجزائه مغاير للآخر وان كان الموصوف والصفة متساويين في نحو آخر من الوجود ولذلك لا يخل احدهما على الآخر اذ لا يخل  
عبارة عن اتحاد المتساويين في مرتبة اللطائف الواقعة في المتغايرين من حيث انها متغايرة في مرتبة التفصيل ليسا يتحدان في ذلك  
احدهما على الآخر فخاص الاجزاء التي رتبته وكما ان اجزاء المركب التقيدي اجزاء خارجية له وليست اجزاء ذهنية كاجزاء القضية  
اجزاء خارجية لها وليست اجزاء ذهنية اذ لا بد من اتحادها وجودا والاتحاد بين المقولات المتباينة محال بناء على اصولهم واما اتحاد  
المحمول مع الموضوع فليس الا في مرتبة الحكمي عنه لاني مرتبة الحكاية والقضية عبارة عن مرتبة الحكاية الذهنية وفي هذه المرتبة كل الموضوع  
والمحمول ملحوظ لما على حدة فهو كل مغاير لوجود الآخر في هذه المرتبة وان كانا يتحدان في نحو آخر من الوجود فمقابل وما قيل لا يبطال ما ذكر  
من ان جزء المتصور بالدلالة لا يلزم ان يكون متصورا لانه لا بد في تصور كنهه اشئ من تصور اجزائه الاولية او تصور اجزائه بالغة باغت  
يعني ان علم المتصور بالدلالة علم بكنهه اشئ وحيث في العلم بكنهه اشئ من تصور اجزائه الاولية او تصور جميع اجزائه بالغة باغت فلا بد ان  
يكون جزء المتصور بالدلالة متصورا ساقطا اذ لا يجب في تصور كنهه اشئ ان يحصل جميع اجزائه تفصيلا بالغا باغت بل يلزم حصوله على  
وجه الاجمال فلا يجب حصول اجزائه الاولية ايضا على سبيل التمايز والتمايز فضلا عن اجزائه الثانوية وغيره فان لم يجب في العلم بكنهه اشئ  
تصور جميع اجزائه الا ترى ان الوجه المراد بالوجه اعم من ان يكون ذاتيا او عرضيا والاصل ان الوجه سواء كان ذاتيا او عرضيا

في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض لكونه آلة للاتفات فتصور الوجه في هذا المقصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه  
بالكنه او بالوجه فلما يكون اجزاء الوجه متصورة اصلا سواء كانت اوليتها او بالغة بالبلغت والآي لو كان الوجه في هذا المقصور متصورا  
بالكنه لكان المقصود بالعرض معنى كنه الوجه مقصودا بالذات لكونه ذا الكنه والمعلوم بالذات معنى كنه الوجه معلوما بالعرض في مقصود  
واحد وهو مقصود ملاحظ في الوجه وتصور واحد وهو تصور الكنه بالكنه والحاصل انه لو كان تصور الوجه تصور كنه لكان الوجه  
ذا الكنه وذا الكنه في التصور بالكنه متصور بالذات ومعلوم بالعرض فيلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمعلوم  
بالذات معلوما بالعرض في قصد واحد وتصور واحد واوله عليه تارة بان اللازم ليس بحال لان كون الشيء مقصودا بالنظر  
الى شيء وغير مقصود بالنظر الى آخر كذا التصور ليس بحال والجواب ما فاد بعض الاكابر انه ان معنى مقصود به بالذات كونه بلا  
ومرئيا وهذا يقتضي ان لا يكون حاصل معنى المقصود به بالعرض كونه ملاحظا بالتبع ومرة للنية وبوجه يقتضي ان يكون حاصله ملاحظا  
تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون مرة ومرئيا فيلزم ان يكون حاصله ملاحظا وغير حاصل وملاحظا وغير ملاحظ وتارة بان يلزم من ما ذكر ان لا  
يكسب نظري من نظري منه الى البديهي لان العلم النظري عنده مخصص في العلم بالوجه والعلم بالكنه لا يتصور تصور الكنه والوجه فيها  
بالكنه ولا بالوجه فلما يتصور كسب نظري عن نظري ولكن ان يقال ان الشيء مع ذلك في قصد واحد وتصور واحد وهذا في كسب  
نظري عن نظري لا كسب متعدد فمما يلزم متعددان وبما ذكره الخشبي يعرف الفرق بين علم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء لانه  
ان كانت الصورة الى اصله من الشيء مرة الملاحظة وتجدد معه بالذات متغيرة فله بالاعتقاد العلم بالكنه وان لم تكن مرة الملاحظة  
مع اتحادها معه بالذات فالعلم بكنه الشيء وهذا على رأي الخشبي من عدم حصول صورة المحدود في الذهن وما على رأي الجمهور من حصول  
صورة المحدود متغيرة في صورة الى فلما وجد له الفرق اصلا فان المكاشفة في المحدود لا يحصل في العلم بالكنه بل في العلم بالذات  
بالذات والخشبي في الثاني من غير اعتداده به ليس في الثاني نحو الاول وراك العلم ومن ثمه تراهم لا يفرقون بين العلم بالكنه والعلم بالذات  
لا علم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء وذلك لان العلم حقيقة هو الى اصل في الذهن بالذات وفي العلم بكنه الشيء يحصل نفس الشيء والى  
في العلم بالكنه فانما يحصل ما هو ملاحظه ولا يحصل الشيء بنفسه انما هو ملتفت اليه في علمه يحتاج الى لطف القرينة قوله فلما بس الماهية  
اذ اعلم ان المقصود في النزول الاول بانه التصديق بالوجه حيث قال الى دليل والدليل انما يتعلم التصديق وهو غير مطلوب بل  
المطلوب بانه يتصور الوجه ونحو الشارح قوله الى دليل على الموصول لمطلق لتحقيق في ضمن الموصول التصوري واعترض عليه الخشبي بان كماله  
على الموصول لمطلق لتحقيق في ضمن الموصول التصوري بعيد لان اطلاق الاخص على الاعم لتحقيق في الباريين بعين الفهم ولا يتطابق  
عليه ما ذكره المصنف في الجواب اي في جواب السؤال الاول بقوله فاما ناسل اصدق المقدمتين اذ فان الصدق والمقدمة متساوية استغناء  
في انفسها بدون التصور السانج الابتناف وهو ان يحمل على المنطق ما بينه الشارح بقوله والاصل انما يتوصل اصدق مقدمات دليل  
ان العلم بهجودها الى المدلول لك تتوصل تصور اجزاء المعرفة لا بالعلم بهجودها الى المعرفة ثم لما حمل الشارح قول المصنف في السؤال الثاني  
لاويل عن البقطين على المنطق اي كماله لاويل عن البقطين كمال التعريف عن مفهومين مبنيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى

الثبوت فلا بد في العرف من مفهوم وجودي اعترض عليه المحشي بقوله والبعده من قول ولا دليل عن سالبين على ما حمل الكلام على  
 النظير بحيث يذكر النظير فقط ولا يذكر المقصود ويراد المقصود من المبين في غاية البعد وما حمل التصور على التصور المطلق المراد العلم تحقق  
 في ضمن التصديق وحمل قول المص وجودي على قضيتته انا موجود وكما حمل الفاضل ميرزا جابان ثلثا منه ان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف  
 الى الموضوع شائع فبعد اذ لا بد على هذا التقدير ان يراد بقوله وجودي انا موجود وان يراد بالتصور في قوله وهو تصور بالبداهة التصور  
 المطلق المحقق في ضمن التصديق ليصح الطلاق التصور على تصديق انا موجود ويعني هو مصدق بالبداهة وهو بعيد عن الغم لانه خلاف  
 الظاهر وان كان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائعا لان التصور المضاف الى غير القضية تبار منه التصور فقط  
 فارادة التصور المطلق المحقق في ضمن التصديق من التصور فقط اطلاقا لاخص على الملتزم في المبين وهو بعيد جدا وبالي عنه  
 قوله في الجواب قبل النزول انا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون الجواب بمنع مقدمه لم يدعها المستدل ولطبيعة عليه اي تطبيق قول المص ان لا نسلم ان  
 وجودي حقيقة كنهها متصورة بالبداهة على حمل التصور على التصور المطلق المحقق في ضمن التصديق ككلفت اذ يحتاج فيه الى ان يحمل  
 وجودي على التصديق وحقيقته على حقيقة القضية وكنهها على كنهها اذ انها متصورة على مصدره فالاولى في توجيه الكلام ان لا يؤول  
 بل يتك على ظاهره ويجعل النزول تنزلا الى التزام كسبيته تصور وجودي المستلزم لكسبيته التصديق انا موجود وعلى زعم المستدل يعني ان  
 المستدل زعم ان كسبيته وجودي يستلزم كسبيته الاذعان انا موجود وبناء على ان مفهوم الوجود المضاف الى النظام فيقولون هذا التصديق  
 فكسبيته تصور وجودي يستلزم كسبيته ذلك الاذعان على رعيه فكانه قال اذا تنزلنا عن كون وجودي بديها وقتنا بكسبيته وكسبيته  
 التصديق انا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يعني انه يجب الانتهاء الى دليل موصل الى هذا التصديق المستلزم تصور مطلق الوجود المضاف  
 الى الالكلام ويكون وجود ذلك الدليل بديها ويزعم من وجوده انك ثبوت بداهة وجودي اي ثبوت بداهة الوجود الخاص المستلزم ثبوت  
 بداهة مطلق الوجود الذي هو جزؤه منه فلا اشكال في ذكر الدليل قال بعض الاكابر قه هذا الخش من التوهمين الاولين ان النزول في التوهمين  
 الاولين الكلف من جهة البعد المنطقي والذي يزعم على هذا التوجيه نجمة امر باطل ضروري البطلان الى عاقل سالك كلامه في قوله به في حال ضمن  
 المراد بالدليل معناه المفوي اي بالعينه العلم بالشيء سواء كان تصورا او تصديقا او قوله او لقوله او معطوف على قوله وانه وجودي لا على  
 قوله فلا بد من الانتهاء الى حاصل ان المستدل استدلالا ببداهة الوجود المحمولى على بداهة الوجود وثانيا ببداهة الوجود المراد بالشيء بزمية انه  
 يزعم على هذا الدليل على غير المصطلح والعيان باده قوله ولا دليل عن سالبين لان بديها مستلزم كماله يعني ان الخيال الموجبة الحكم فيها  
 بوجود المحمول للموضوع فاقم قوله فلا اشكال انه اعلم ان اشكال ذكر الدليل وان انقض على قول الامام الرازي علم الانسان بوجود نفسه  
 غير مقسب على ان المراد منه علم كل انسان بانه موجود لكن في قوله اي في قول الامام الرازي الوجود جز من وجوده اشكال لان الظاهر  
 ان المراد بوجود نفسه حصته الوجودية ان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق دون الخاص الذي يكون المطلق جزءا منه وفيه انك  
 يمكن ان يحمل قوله وجود نفسه على انه موجود وكما يمكن حمل قوله من وجوده عليه ولا وجه للفرق بين وجود نفسه ووجوده في ان يكون  
 اصحا عبارة عن القضية دون الآخر الا ان يقال لو كان وجوده عبارة عن القضية لكان الظاهر ان لقوله والوجود جزؤه منه

ثم كون الوجود جزواً من انا موجوداً فلهذا على نذهب المحمود واما على ما في الحاشية فيمكن ان يقال ان قوله  
 باعتبار ان العقل مشتق موقوف على تحقده وبذلك كفاً فافهم قوله بل لا بد من آية فيه نظرية اذ على التنزل الاول محصل ان التقريب  
 غير تام لان الكلام في وجود الشيء في نفسه دون وجود الشيء غيره والذي يلزم من الدليل بباطة الوجود والباطي وكلامنا في الوجود المحمولى  
 سواء كان في الفين بالتحقيق او لا وقوله وبما متغايان بحسب الحقيقة لان الاول يستقل بالمفهومية والثاني غير مستقل بالمفهومية  
 والاستقلال وعدمه لا يتخلفان باختلاف الملاحظة والاول متعلق بالتصور ليس الا والثاني قد يكون متعلق بالتصديق ففهم منه بيان  
 لما هو المختار عنده لان الايراد ليس متوقفاً على التوافق بحسب الحقيقة واعلم ان محصل ايراد الشارح على التنزل الاول ان الكلام في كاسب  
 التصور ووجوده في تصور فلا دليل ولا سالبية ولا موضوعية فلا يتم التقريب ومحصل ايراد الحاشية اننا سلمنا ان ههنا دليلاً وموجبه لكن الوجود  
 الذي يشتمل عليه موجب وجود الباطي فحاشية الزم بباطة الوجود والباطي وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولاً في القضايا فلا يتم التقريب فظهر  
 الفرق بين الايرادين واستبان ان من زعم عدم الفرق بينهما فقد رجع باوفاق ناصل وجوابه ان وجود الشيء للشيء يطابق على معنيين  
 الاول وجود الشيء لغيره بان يكون موجوداً في نفسه ويكون محمولاً عليه ومستقلاً بالمفهومية لكن حقيقة التعلق بالغير بالحصول فيه لكونه  
 من الحقائق الناحية وجوده بالاعراض من هذا القبيل والثاني وجود الشيء لغيره بان يكون الباطين المنسوع والمحمول وغير مستقل في نفسه  
 وبهنا ما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول يكون في المليات المركبة في درجة الحكمي عنه والمراد ههنا بالوجود والباطي بمعنى الاول كما  
 يدل عليه ما ذكره المصنف في الجواب الذي هو اعتراض على الاستدلال وهو قوله في جواب التنزل الثاني الموجبة بالحكم فيها بوجود المحمول للموضوع  
 ثم لم يحكم فيها بان صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان اذ لا معنى لانكار النسبة الايجابية الى الكية التي هي مدار  
 القضية لاسيما اذا سلم صدق المحمول على الموضوع اذ معنى صدق عليه ليس الا الاتحاد الذي حكمي عنه بالنسبة الايجابية قوله فلعله اراد  
 به التجميع بعد ادخل تمام الكلام على التنظيم ليعيد الايلاء بما ذكره المصنف في الجواب عن التنزل الثاني وهو قوله الموجبة بالحكم فيها  
 بوجوده غير تام ان الجيب انما تعرض لما ذكر في التنظيم ولم يتعرض لما هو عرض المستدل ولو كان غرضه ذكر التنظيم وكان المقصود الوصول  
 الى التصور لكان المناسب للجيب ان يواخذ في قصده والمستدل وون ان يواخذ في تنظيمه ويقرب من التنزل الاول يعني ان التنزل  
 الثاني يقرب من التنزل الاول لافرق بينهما يعتد به فلا فائدة في ذكره ووجه قربه من الاول انه استدلال في التنزل الاول بباطة وجوده  
 الدليل اى المعرفة الذي هو وجوده خاص على بباطة الوجود المطلق وههنا بباطة وجوده واذ لا بد على بباطة ذلك يدور عليه اى على التنزل الثاني  
 مثل ما يدور على التنزل الاول اذ يدور على الثاني منع بباطة وجوده والاجر اذ على الاول منع بباطة وجوده الدليل قوله لان السلب آه اراد الشارح  
 بالوجود في قوله من مفهوم وجوده ما لا يكون السلب جزاً المفهوم لان الدليل لادل على ان السلب لا يضاف الا الى الوجود واذ  
 الدليل الا على ان المنفصل السلب بدوان يكون وجوداً بمعنى ان لا يكون السلب جزاً المفهوم اذ محصله ان السلب لا شيء مختص  
 فليس هو شيئاً حتى يضاف اليه السلب وان كان السلب متعلقاً به واراد عليه ولا يلزم من تعلق السلب باضافة الى الوجود  
 كون السلب جزاً المفهوم حتى ينتفى الثبوت بالمرء ولم يصلح لتعلق السلب اراد الشارح بالعلم بوجوده في قوله فيكون العلم بوجوده



العلم التصوري فلا تجوز ان يثبت التصديق بوجود الشيء لا يستلزم بباطنه تصور وجوده التي هو المطلوب لان بباطنه التصديق لا يوجب  
 بباطنه الاطراف نعم تجوز ان اراد بالوجود والوجود الخ جري فالوجود بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا بل يجوز ان يكون اعتباريا  
 فنهيا فقط ولا يكون موجودا خارجيا لان نفسه ولا يثبت وان اراد به مطلق الوجود خارجيا كان او نهيا فاسلب موجودا في نفسه فلا فائدة  
 في اثبات وجودية اجزاء المعرفة ولا يمكن ان يمنع الوجود الذهني بناء على مذهب المتكلمين لانه نقل عن المستدل الذي هو الامام القول  
 بالوجود الذهني قوله **وانه لا يستدعي** آه اعلم ان الشارح فهم من قول المصطلح باعتبار ان بل لا تضرب ومضاه انه لا يستدعي تصور  
 وجودي بالكنة بل يستدعي تصوره بوجوده فمحم الحاشي ان بل لا ترقى كما يدل عليه قوله بل لا يستدعي الا تصور الطرفين باعتبار ما لا تصور  
 باعتبار ان فانه ليس طرفا كما اشترطه اليعني انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنة بل لا يستدعي تصوره بوجوده فمحم الحاشي ان تصور الطرفين  
 لا تصور وجودي بوجوده فانه توجيه لكلام الله ولكن ان قيل ان عرضا على فهم الشارح ان بل لا تضرب ومضاه انه لا يستدعي تصور وجودي  
 اناسنا كوننا موجودا بهيما لكنه لا يستدعي تصور وجودي بالكنة ولا بالوجود بل لا يستدعي تصور مطلق الوجود والذي هو الطرف بوجوده  
 لكنه خفيف يكون مستلزما للبداهة كنه الوجود الذي هو المطلوب وادور عليه بان الوجود متصور في نفسه من الامور والوجود وجه المطلق  
 وجه المقيد فالتصديق بالامور وجوده يستدعي تصور وجودي اقيم بوجهه لانه مقيد فقوله الامور وجوده لا يستدعي تصور وجودي بوجهه باطل انما  
 تعلم ان حصول معنى مشتق على وجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء مع ملاحظة فضلا عن تصور المسبب بالوجود والكنة بل لا يستدعي  
 غير لازم وفقه الامر ان المعنى المقيد الذي وضع له لفظ واحد لا يفهم منه الا اجالا ضرورة ان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد وهو  
 كالفاظ المشتقات فانما لا يدل الا على معنى واحد بخلاف ما اذا دل جزاء اللفظ على جزء من احواله كالحصون غير ان المعاني والاشياء تتعدد  
 وان لو خطت معانيها بجملة تخبر عن معانيها فلهذا ان معنى مشتق بالوجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء فمحم الحاشي ان تصور الاجزاء  
 او بالكنة فانه وقيد يجب ان يكون كلام الحاشي على مذهب الذين من عدم دخول المسبب في المشتق من اللفظ الواحد بل لا بد ان يكون  
 القول المص وحده المبدأ في المشتق قوله **كمان** آه اعلم ان المقصود بباطنه كنه وجودي وهو بوجهه فمحم الحاشي ان تصور الاجزاء  
 بباطنه محمولها الذي هو الوجود وادور عليه بباطنه احد طرفيه وهو انما نشيخ الفانور الحاشي مناشية على ان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد  
 خصوصي فلهذا ما حاشه عندنا على وجه الاجمال بدون الاكتساب بل ان كون المشاير بالامور مع عدم بطلان عدم بباطنه فلا فائدة  
 ما ذكره ايراد اوجيب بان التصديق من منع بباطنه الوجود وتجوز كسببية لا مع تسوية بهيما لكان التصديق من عدم بباطنه الموضوع كسببية  
 لا عدم كسببية بهيما فمحم الحاشي ان الفانور بعضنا كما بره ان قولنا انما موجود وكما في الحكاية من التصور فلا بد من تصور الموضوع وبنا على هذا  
 قائلوا كل قضية مركبة من صورة الموضوع وصورة المحمول والنسبة الحاشية بيننا وبين العلم بخصوصي فمحم الحاشي ان بباطنه قد يدعي انما  
 موجود لا يستلزم بباطنه الوجود والمحمول كما لا يستلزم بباطنه الموضوع ولا يستلزم في العلم بالكنة لادور عليه من العلم بالكنة شي فانه يطل على العلم  
 فالباطنة لازم كما عرفت من ان العلم بالكنة لا يكون كنه النفس معلوما بالعلم بخصوصي لم يقع خلاف في بساطتها وتوحيدها ونحوها وادور عليها  
 وجه الموضوع ان التسمية في العلم بالكنة غير لازم او يجوز ان يحضر الكنه الاجمالي فلهذا يتميز اجزاءه فيكون هذا الكنه بسيطا او مركبا وادور عليها



وهو لم يعلم الاجزاء المتماثلة فيما هو له واذ كان اهل تصور الكل لوجود الاستدلال تصور الجز بوجه ما لا يدعى الشارح حاصل ان تصور الكل  
 بالوجه على وجه الامتياز ليس استدلالا لتصور الجز على هذا الوجه اذ لا يلزم ان يكون ما به وجه لكل على الوجه المذكور وجه الجز فبذلك تصور  
 وجودي الذي هو الكل لوجه ما على وجه الامتياز لا يستلزم به اية تصور الوجود المطلق الذي هو الجز بوجه ما على وجه الامتياز فلما يرد  
 ان هذا الصحيح في الجز المحمول فان في العلم بوجه الشيء ما به وجه لكل وجه الجز المحمول فان ما يصدق على الكل يصدق على الجز ولو لم يصدق  
 جزئيا فاحصل وجه الكل يحصل وجه الجز ايضا اذ ليس في العلم بوجه شيء تصور شيء على وجه الامتياز وفيه ما فيه لان الامر في المطلق  
 والمقيد ليس كذلك اذ يجب فيه تصور كل واحد من المطلق والمقيد على حدة فالعلم بالمقيد لا يتصور الا بالعلم بالمطلق وتقيد به وجعله  
 لتقيد قوله ليس يلزم اذ لما جاز الشارح ان يكون حقيقة الوجود غير هذا المفهوم البديهي التصوري يكون تلك الحقيقة مناهل الموجودات  
 حقيقة يكون هذا المفهوم عارضا من عوارضها او ردها على المحشى بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود والمصدرى الشارح وهو كسائر  
 المعاني مصدرية لا تخص الا بالاضافات والتقيد لا حقيقة ليست الا مفهومة منقسم الى الخارجى والذهنى وحقائق افرادها  
 الا مفهوما متما كيف لو كانت مفهوما متما عارضة لكانت محمولة عليها فيكون مفهوما الوجود والمصدرى الخارجى ايضا عارضا  
 تحقيقها وتحمولها عليها فلما علموا ان تكون تلك المفهومات محمولة على حقا لهما بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود  
 الخارجى معنى حقيقة الوجود والمصدرى الخارجى موجودا خارجيا فنعرض للمبدا اشتقاقا يستلزم صدق اشتقاق مواطاة فيلزم من  
 عرض الوجود والمصدرى الخارجى حقيقة كون حقيقة الوجود والمصدرى الخارجى موجودة في الخارج مع ان الوجود والمصدرى  
 مطلقا من المقولات الثابتة التي ظهرت عرضها بالذهن فقط والثاني يستلزم حل المعنى لمصدرى مواطاة على معروضه وهو بدس  
 البطلان فلا يرد ان غاية ما يلزم ما ذكره المحشى في الشق الاشتقاقى كون الوجود وموجودا لكونه موجودا خارجيا لكن يرد عليه والاشكال  
 كلام الشارح على ما ينظر بالتأمل انه لا نزاع في الوجود والمصدرى اما النزاع في الوجود الذى به موجودية الاشياء فلا يتم الدليل الا بكون  
 ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وما يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا صدقا ذاتيا حتى يكون هذا المفهوم مناط  
 الموجودية ويلزم من بابه بابه الوجود الذى عليه مناط الموجودية مع انه يجوز ان يكون الحقيقة غير هذا المفهوم العارض ويكون هذا المفهوم  
 وجه من وجوهه وبالحكمة الشارح يصدق وجوده غير المصدرى فايرده عليه ما اورده المحشى لان ما جاز ان يكون مفهوما الوجود عارضا  
 لحقيقة فكون الوجود الذى به حقيقة الوجود بالمعنى المصدرى الى الوجود الحقيقي اما المصدرى عارض من عوارضه ووجه من وجوهه  
 موجودا خارجيا غير متبع فان قلت عرض المحشى ان ليس له عرض حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصوري قلنا  
 بديهي فلا يحتاج الى ما ذكره من التعليل مع هذا يرجع مواخذته شارح الى الموازنة اللفظية فان غرض الشارح ان الوجود والمصدرى  
 على الوجود والمصدرى الشارح وقد طبق على منشأ اشتقاق الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر ان يسمى الوجود الذى هو منشأ  
 الاشتقاق الوجود والمصدرى حقيقة الوجود والمصدرى وسواء محشى ان حقيقة الوجود ليس المفهوم منه من معنى المصدرى او حقيقة ليس  
 باعتبار الالزمن وحقيقة تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الالزمن فها متفقان على ان الوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي

التصور هو منشأ الاشتراك انما النزاع في ان المحشى لا يصدق حقيقة الوجود والمصدرى بل ليقول حقيقة الوجود بمعنى ما بالوجود في غير حقيقة  
 للوجود والمصدرى حقيقة المصدرى ليست الا ما يحصل في الذهن حين الاشتراك والاشارة في حقيقة الوجود والمصدرى ومصادره  
 بكونه حقيقة الوجود والمصدرى كونه منشأ الاشتراك فلم يبق نزاع الا في اللفظة الثانية ان كون الوجود والمصدرى مطابقا للمعقولات  
 الثانية وان كان مسلما لكن كون تلك الحقائق منها غير مسلم وتفصيلا ان المراد بالحقائق المعروضة للوجود والمصدرى منشأ الاشتراك  
 ومنشأ النزاع الوجود والمصدرى عن من يقول يكون افراده مغايرة لخصصه موجود في الخارج وعارض للمبانيات في غير ذلك  
 الخارج ومناط موجودية المبانيات قيامه بها وهو الوجود الحقيقي عندهم فظاهر ان الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود والمصدرى  
 ومنشأ النزاع ليس من المعقولات الثانية كما ستعرف بالمحشى ايضا فثبت ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط  
 حملها مواطاة على غير حصصها في غير الخفا عن اتباع المشائية كالعلم والاشارة وغيرهما لانهم صرحوا ان الوجود والمصدرى عارض  
 للوجود الحقيقي ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بانه عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة على ان حصته الكلي صادقة  
 عليه قطعا مع انها معنى مصدرى فتدزم حمل المعنى المصدرى على غير حصته قطعا بالعرض ثم ان المعنى المصدرى على تقدير كونه من الامور  
 الخاصة نوع من مقولة البتة فيحمل على تلك المقولة قطعا بالعرض فثبت ان بعض المعاني المصدرية يحل على معروضه مواطاة واما اشتراك  
 حمل المعاني المصدرية على معروضات متباينة على العرف فلا اعتداد به في العلوم الحكمية والرباع ان ما ذكره المحشى جاري في المبادئ الانضمامية  
 ايضا فيلزم ان لا يكون انما افراد سوى الخصص الاشتراعية وذلك لانه لو كان للبياض مثلا حقيقة سوى مفهومه التصور لكان مفهومه  
 عارضا للحقيقة فان كان هذا المفهوم محمولا عليها بالاشتقاق يلزم قيام البياض بالبياض وان كان محمولا عليها بالمواطاة يلزم  
 حمل المعنى المصدرى على معروضه بالمواطاة فتأمل وما قلنا لمحقق الطوسي واتباعه ان الوجود له افراد متخالفه بالحقيقة سوى لمخصص  
 فالوجود والعارض مقول بالتشكيك على افراده اذ في بعضها اقدم من البعض وفي بعضها اولى من البعض الآخر على تقدير ان يكون  
 افرادهم حصصا كما بينه المحشى ويكون الوجود المطلق نوعا له كما هو شأن الكل بالنسبة الى اخصه يلزم ان لا يكون مقولا بالتشكيك فان  
 التشكيك لا يجري في الذاتيات والى اصل ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لافراده فثبت ان افراد  
 غير المخصص لان الكل يكون ذاتيا بالنسبة الى حصصه فليس يشي لان الكل انما يكون مشككا بالقياس الى كل يحمل عليه بالمواطاة لان البتة  
 في مصداق على جزئيات هذا الحمل والوجود وغيره من المعاني المصدرية لا يصدق على معروضات مواطاة بل انما تصدق مواطاة على حصصها  
 بالانضمامية اليها انواع حقيقية فلا يكون مشككا اصلا فالتشكيك انما هو المشتق بالقياس الى افراده التي هي معروضات للمبادئ لكون  
 مصداق حمله عليها مختلفا واذ ثبت ان التشكيك يختص بالمشتقات ولا يجري في المبادئ فانه المقول بالتشكيك كما صرح به كاشي من  
 المحققين هو الوجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه فمما قالوا ان صدقة على العلة مثلا اقدم من صدقة على المعلول وصدقة  
 على الواجب اولى من صدقة على الممكن لا يلزم منه الاكون للموجود ومشككا بالنسبة الى الحقائق لاكون الوجود مشككا بالنسبة الى المخصص  
 قوله انتهى المبرج واه اعلم انه قد اعترض على الوجه الثاني بوجه منها ما قال المحشى فان قلت قد ثبت قوم من أهل النظر واسطة بين الوجهين

الموجود وهو محال فالحال يكون هذا التصديق به شيئا قال بعض الأكابر قد لا ينافي ولا يفتقر قولنا الشيء المأمور به أو معدوم بالشيء المأمور  
 به ولا يوافقنا في منع فلا بد أن تعلم أن المحقق في هذا التصديق ضروري فلا بد من الانفصال الحقيقي في هذا التصديق ليكون صدق القول في  
 التصديق فلا يصح الواسطة واجب عند الشيء لقوله قلت انهم قد تصوروا شيئا من الموجود أو المعدوم باسم المحال فاشبهوا به حقيقة الشيء  
 بتعيينه الغير فإن كان المحقق للشيء وجودا حقيقته في موجوده والامتناع ومنه يعني انهم صطلحو واسطة وهو محال لا بد من ليست موجودا  
 ولا معدومته عند عدمه وإذا قطع النظر عن هذا الاصطلاح فتقسيم الشيء إلى الوجود وسلبه ضروري بحزم العقل بالانحصار فيها بالضرورة  
 فالحال داخل في الحقيقة ومنه ما اشار إليه بقوله ان قيل بهذا اللفظ يدل على بديهة جميع التصورات فان التصديق بالتثاني  
 بين كل شيء وتعيينه ضروري قلنا نحن نستدل على بديهة الوجود بديهة هذا التصديق بجميع آياته ولا نسلم ان التصديقات الآخرة  
 بديهة لكس قيل هذا الادعاء يمكن في كل تصديق واجاب عنه بعض الأكابر قد بان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الكسب  
 بجميع اجزائه والكاره مكابرة فاضحه وليس كل تصديق بالتثاني بين الشياطين يحصل لمن لا يقدر على الكسب وفيه ان التصديق  
 بالتثاني بين كل شيء وتعيينه مثلا التصديق بان هذا الشيء اما زيدا وليس بزيدا وبكذا حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهذا ظاهر جدا  
 مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل بديهة جميع التصورات في ان التصديق بالتثاني بين كل شيء وتعيينه ضروري حاصل  
 لمن لا يقدر على الكسب كالمبدء الصبيان بمباديها والتصديق المذكور بجميع اجزائه ليس تلزم به اية التصورات والامام انما يقول بمباديها  
 من التصورات لا بديهة جميع التصورات الا ترى ان كنهه الباري سبحانه غير حاصل لاحد وعمل الحق ان بديهة التصديق انما يستلزم  
 عدم توقفه على تصديق نظري لا عدم توقفه على تصور نظري فبان ان يكون التصديق به شيئا والاطراف نظرية ولو كان التصديق نظريا  
 بسبب نظرية الاطراف لزم كسب التصديق من التصور قوله وكذا يتوقف اه لما كان الظاهر من كلام الشانخ ان التباين بين الاثنينية  
 اور وعليه المحشى بان التباين كون كل من الشياطين غير الآخر وليا بله المعينية فمصدق التباين خصوصية كل واحد منهما المختصة به بالقياس  
 الى الآخر والاثنينية كون الطبعية ذات وحدتين وليا بله كون الطبعية ذات وحدة او ذات وحدتين ومصدقهما في الطبعية المشتركة لغير  
 للوحدتين فيكون الفرق بين التباين والاثنينية بحسب المصدق ولكل واحد منهما مقابل بخصوص الايقابل الآخر فالتباين ليس نفس الاثنينية  
 بل تصور ليس مستلزما للتصور بعدم العلاقة الاثنية التي يكون بحسب اللزوم العقلي بين ما هذا التصديق لا يتوقف على تصورات هذه  
 الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم الشيء الذي يروى الوجود والعدم والتثاني الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون  
 تصورهما بديهي اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصل لكل من لا يقدر على الكسب ومن لا يقدر على فهم  
 ما يفهمه العرف وظاهر ان التباين والاثنينية واحد بحسب متفاهم العرف واحدا مستلزما للآخر وبالحجة كلام الشانخ مبني على ما هو المتعارف  
 عند لعل العرف من كون التباين بين الاثنينية مستلزما لهما وما ذكره المحشى تدقيق فلسفي فان القول بان معروض العدد والالفة قد  
 الطبعية دون الافراد ومعروض التباين بين الافراد دون الطبعية لا يفهمه الكافة اصلا ثم ان تصور الغير انما ينفك عن تصور الواحد  
 والاثنين وكذا العكس وما ذكره من كون التباين مقابل المعينية والاثنينية مقابل الواحدية ولو كان مفهومهما متغايرين لكان في التلازم

بين التخيير والاشتمالية وبين الحيثية والواحدية فاقم قوله في هذا التصديق انه اعلم انه قال في الشيء اما وجوده او معدوم تصديق بهي  
وقال الشارح هذا التصديق بهي بمعنى كجعب اجزائه فقال المحشي اراد الشارح بالتصديق المحمول على القضية لمصدق به والايانزم حل العلم  
على المعلوم او المراد التصديق على مذهب الامام لان التصديق على رايه مجموع تصورات اجزاء القضية والفرق بين العلم والمعلوم  
اعتباري وانما اراد التصديق على مذهب الامام لان الغرض اثبات بداهته جميع اجزاء القضية المذكورة والتصديق على مذهب غيره  
ليس متعلقا بجميع اجزائه بل ببعضها او بام خارج عنها والاول اى المصدق به بهي بالعرض والاشتمالي اى التصديق بهي بالذات  
هذا الصريح على مذهب من يقول ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات والمعلوم بالعرض واما على مذهب المحشي فالعلم بالحكم  
والتخيير بهي اعتباري فالمعنى الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انها حاصلة في  
الذهن علم وتصديق هذا مشكل على راي الامام لان التصديق عند مركب من التصورات والحكم الذي به الفعل فليس الفرق بين  
التصديق والقضية عند العلم والمعلوم على انه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم الا ان يقال المراد انه اذا اخذ التصديق على مذهب  
الامام فالتخيير عند من يقول بكون العلم والمعلوم تحدين بالذات اعتباري فخال العلم ان التصديق على مذهب المحشي لا يتعلق  
بمعنى القضية بمعنى انه كما جاز اعادة التصديق بالنسب الى الامام وهو مجموع تصورات اجزاء القضية لان التصديق محقق  
بمعنى القضية ككبحه اعادة التصديق على مذهب الجمهور ايضا لانه ايضا يتعلق بمعنى القضية لكن من حيث انها معنى كمالا وب  
اليه صاحب الاقوال لمبين حيث قال ثم مسلكت شيعة الصناعة وصحة الوجوه ان لا يعتبر في المعنى الرباطي بالدخول فيها هو متعلق  
التصديق بالذات على ان يتعلق الاذعان بالمرحلي بفضل العقل في الموضوع ومحمول نسبة رابطة بينهما بالخطا او سلب حتى يجمع  
الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلب الجبرية الى ان البياض عرض في الواقع وليس بجوهر في الواقع الا بالنسبة الحكمية ولا  
بغيره من اللزوم والعدا على ما هو المشهور فانها غير متعلقة بالمفهومية ومتعلق التصديق بحال ان يكون مستقلا بالاشتمالية <sup>القطعة</sup>  
السيلمية في ان القطعة السيلمية شاهدة على ان التصديق لا يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية ولا يربط المعنى الاجمالي خارج عن  
معنى القضية لان القضية عبارة عن قول حاك والحكاية انما تكون في مرتبة تفصيل وهي التي تصلح للتصديق والتكذيب بخلاف  
الاجمال فانه ليس حكايه عن شيء اصلا فكيف يصلح للتصديق والتكذيب واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا ولا مبررا  
عليه بل الضرورة شاهدة بان التصديق لا يتعلق الا بالنسبة الحكاية من حيث هي كك لانها هي الصالحة للتصديق والتكذيب  
وكونه غير مقصود بالذات غير مسلم اذا ظاهر ان مقصود القائل بقوله زيد قائم مثلا ليس الا افادة الاتحاد والواقع بين الموضوع  
والمحمول لا افادة نفسها وكيف لا يكون الارتباط مقصودا مع ان مناط الحكمية والاخبار عليه على ان لا يتعلق التصديق لغير  
الاكوان شي معلوما بالذات لا كونه مقصودا كك وبالحكمة القول بان يتعلق التصديق المعنى الاجمالي كما ذهب اليه صاحب الاقوال لمبين  
ليس بشيء لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية والمعنى الاجمالي خارج عن معنى القضية قطعا  
لا يراى انه عن القضية ولا يظن ان المعنى محمل اصلا ونحتاج في ادراكه الى الحاط مستأنف بهذا نظر ان ما اختاره المحشي في اكثر

تصانيفه تبعاً للصدر الشيرازي المغا لمحقق الدواني ان التصديق يتعلق اولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما  
ليس شئ لان التصديق لا يصلح لان يتعلق بالاباهي حكايته والموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما ليس حكايته عن شئ  
بل الحكايته ليست الا النسبة التامة الجزئية بابهي لك فمخى متعلق التصديق بالذات والقول بان الموضوع والمحمول قول بقصد الحكاية  
بعروض النسبة الحكايماني غاية السخافة اذ لا بد من اشتغال القضية على الحكاية والالم تكن متصفة بالصدق والكذب والاصاحته  
لتعلق التصديق والتكذيب والحكاية ليست الا الاتحاد والواقع بين الموضوع والمحمول لانفسهما وطرفاً بهذا الاتحاد والارتباط سواء اذنا  
مفردين او من حيث عروض عارض خارج ليس من شأنها الصدق والكذب اصلاً ولا يمكن ان يتعلق بها التصديق والتكذيب فمخى  
لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقل كما ان النسبة غير مستقلة لا تتبعا على النسبة التي هي غير مستقلة لا ان تقول الاستقلال وعدمه  
صفة للملاحظة ومختلف باختلافها يعني ان مستقل عبارة عما هو ملحوظ بالذات وغير مستقل عما هو ملحوظ بالتبع فمخى واحد يكون مستقلاً  
في ملاحظة وغير مستقل في اخرى فالنسبة التي بين الطرفين كالنسبة التي بين السيرة والبصرة ان لوحظت من حيث انها نسبة بينهما  
والة التفاتهما تكون غير مستقلة ويكون الاتفاقات اليها تبعاً للاتفاقات فلا يصلح لان يحكم عليها وبها وان لوحظت نفسها من حيث ان  
تبعية امر اخر ولم يجعل مرآة تشتمل تكون مستقلة وصاحته لان يحكم عليها وبها وان استلزم ام تصورهما تصور الطرفين اجمالاً فاذا لوحظت  
القضية ملاحظة اجمالية كانت مستقلة افصح تكون القضية ملحوظة على احوالها بالذات وليس المراد على ما معنى القضية ملاحظة اجمالية ما هو  
حقيقة القضية عن الحشى اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما اذ ليس هناك ملاحظة واحدة بل تصور النسبة تابع  
لتصور الطرفين كما لا يخفى واذا لوحظ معنى القضية ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل اعلم ان المركب من الملحوظ بالتبع والملاحظة بالذات  
كالقضية وان كان غير مستقل لدخول النسبة الملحوظة بالتبع في حقيقتها لكنه اذا لوحظ على اجمال كان ملاحظة على احوالها وان يكون مستقلاً  
والسرفية ان النسبة الملحوظة بالتبع بآية صورته للقضية وبها تصير القضية قضية بالفعل كما صرح المحققون ويشهد بالضرورة العقلية  
ايضاً فعلى تقدير ان ملاحظة تفصيلية ما تصير بالفعل في ذلك الحى اذ التبعي فيكون الكل غير مستقل واذا لوحظت على اجمال يكون  
الكل مستقلاً في هذا الحى اذ القضية المنفصلة مركبة من جز غير مستقل من حيث هو غير مستقل فنكون غير مستقلة وقضية الجملة وان كانت  
مركبة من ذلك الجزء لكن قطع النظر عن كونه غير مستقل ملحوظاً بالتبع فنكون مستقلة فلا بد ان المركب من مستقل وغير مستقل انما يكون  
غير مستقل لاحتياج غير المستقل الى امر خارج واما احتياج بعض الاجزاء الى البعض اخر فلا يفتح في استقبال المركب والكل لا يمكن ان يكون ملحوظاً  
بالذات حين كون الجزء الغير مستقل ملحوظاً بالتبع نعم اذا لوحظ الكل بالذات فلا ملاحظة الجزء يكون تبعية ملاحظة الكل لكن جزئية الجزء الغير مستقل  
ليس بحسب كونه ملحوظاً بالتبع فثبت ان مناط عدم الاستقلال كون اشئ ملحوظاً بتبعية الغير لا كونه مرآة لتعرف الغير ولا يلزم ان يكون  
عنوان الموضوع في المحصورات غير مستقل كونه مرآة لتعرف الافراد مع انه محكوم عليه والفرق بين المرآة لتعرف حال الغير والمرآة  
لتعرف الغير بان ما هو مرآة لتعرف حال الغير يكون غير مستقل وما هو مرآة لتعرف الغير يكون مستقلاً تحكم محض وما ذكرنا من الفرق بين  
الاودات واسماء اللانزومة الاضافة اذ الاودات موضوعات للمعنى النسبي من حيث انها ملحوظة بالتبع والاسماء اللانزومة الاضافة موضوعات

للامور التي هي معروفة للاضافة فهي في نفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة الغير المستقلة في الاستعمال فالمراد بالاستيعاب وعدمه في  
 معنى الاستقلال وعدمه الاحتياج في العقل تابعاً في الملاحظة لا مطلق الاحتياج فيه فافهم والتصديق ان يتعلق به بالاعتبار الاول  
 ان كان المراد بالاعتبار الاول الصورة الواحدة الاجالية للاجزاء القضية كما هو الظاهر على تقدير دخولها في حقيقة القضية فيزم  
 كون اجزائها اربعة باعتبار الصورة الواحدة للاجزاء الثلاثة وهو بطور على انه يخرجها بايتم تعلق التصديق بما يخرج عن القضية  
 وهو خلاف الضرورة العقلية وان كان المراد بالموضوع المحمول حال كون النسبة الباقية بينا وليس اجمالاً وليس هناك تصور واحد  
 في الحاد واحد بل النسبة ملحوظة بتبعية الطرفين وهكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل فان معناه معنى اجمالي مستقل بالمفهومية يتحقق ان اللفظ  
 الذي لا يدل جزؤه على جزؤه معناه لا يدل على التفصيل بل انما يدل على امر واحد محمل للفظ الذي يدل جزؤه على جزؤه معناه كقضية وان  
 التقيدي لا يدل الا على التفصيل وعلى تقدير ان يلاحظ اجمالاً يخرج عن معناه وذلك التفصيل ان كان شتملاً على النسبة الملاحظة بالبيع  
 تام كانت او ناقصة فهو غير مستقل فالقول بكون معنى القضية معنى اجمالياً غير سديد نعم معنى الفعل معنى واحد اجمالي بحسب الملاحظة الكلية  
 العقلية في الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل المعين فان قيل مادة الفعل تدل على الحدث البقاء على النسبة الملاحظة بالاجزائية  
 الثلاثة وما ذكره انما هي لو كان الموضوع له امراً واحداً يقال البقاء ليست من الاجزاء المتبقية في الحكم والجمع بل هي ملحوظة سمعة مع المادة  
 الى مدلول المادة والبقاء ودفعة وهو الحدث المنسوب الى الفاعل في الحدث وان كان حالاً ان يحكم عليه به لكن الحدث المنسوب  
 الى الفاعل لا يصلح الا ان يحكم فقط لانه موضوع للمعنى من حيث استناده الى شيء وهذه الحقيقة ليست باضافة في الموضوع بل انما  
 هي في الحاد فقط فالفعل معناه المطابق مستقل فانه مستقل بالنظر الى المدلول التضمني ودون المطابق كما ان في امره في المثال قال  
 في الحاشية كيف وذلك اى استقلال الفعل بالنظر الى المعنى التضمني لا يصح عنه ثم اعلم ان التضمنين الاعتباري ثم يقتصر على الحقيقة  
 فالتضمن عنه ثم تابع للملاحظة المعنى المطابق فهو غير مستقل فيلزم عدم استقلاله ولا اعلم ان امره باعتبارهم الاستعمال في منطق  
 انتهى يعني ان اخذ معناه التضمني على طراز اهل العربية فالتضمن بل الدلالات الثلاث عنه ثم تابعة للتقصير والاستعمال فلا يستعمل لفظ الفعل  
 في واحد من الاجزاء المذكورة ولا يقصد منه شيء منها بالذات فيلزم عدم كونه تضمناً قوله او تصور احدها وهذا اى قول الشارح او تصور  
 احدها الذي هو الوجود مثلاً كسبياً في مقابلة قوله الجواز ان يكون تصور فيه كسبياً وقع على سبيل التوسع وتقييد بالوجود لان الكلام  
 فيه ولا فكسبياً الوجود يستلزم كسبياً العدم يعني لو لم يكن قوله او تصور احدها وهو الوجود مثلاً كسبياً واقعاً على سبيل التوسع فيه عليه  
 ان كسبياً الوجود يستلزم كسبياً العدم فانه اى العدم عبارة عن سلب الوجود وتوقف الجزء على النظر يستلزم توقف الكل عليه ضرورة  
 فلا وجه لما قاله الشارح واجاب عن هذا لايراد لبعض الكاير قد بان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن سلب  
 المضاف الى الوجود والوجود خارج عنه فتوقف العدم على النظر بواسطة ام خارج لازم في التصور وانت تعلم ان نظرية العدم بواسطة  
 نظرية اللازم في التصور كات في المطلوب ولا حاجة الى التزام نظرية بواسطة الجزء والعدوب ان يحل كلام الشارح على ان مقصود  
 المصنف قوله ما هو الوجود او معدوم الاستدلال بالحكمة المرددة المحمول مع الطرفان الشيء المضموم المردود والمقصود ان احد الطرفين وهو



المفهوم المرقوعا عنى احد ما يجوز ان يكون نظريا وانما اقتصر على التبعية بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قال او تصور احد هما الوجود  
هو الوجود والعدم فاعتراض المحشى ساقط عن صلبه لان كسبية احدهما لا يستلزم كسبية العدم قال الشيخ في التعليلات السلب كل على  
العدم ولا ينكس نهائيا لكون العدم عبارة عن سلب الوجود وحاصله ان السلب كل على العدم ولا ينكس كليا فخر ما من سلب  
لان العدم على المشهور سلب الوجود وليس كل سلب عدما لان السلب يجوز ان يضاف الى الذات او الى الوجود المراد على او الى  
السلب فاذ من كلام الشيخ عموم السلب عن العدم وكون العدم عبارة عن سلب الوجود فتم الثاني وقد يقال العدم سلب  
الذات وبطلانها عن صفحتها الواقي كما يراه القائلون بالجمل السببي وحيث ان السلب مطلق بين السلب العدم ولا يصح التباين ويحاب  
بان الشيخ من اصحاب الجمل الموقوف ولا يجوز عندهم اضافة السلب الى الذات بل لا يضاف الا الى الوجود والا ان يقال سلب الوجود  
يستلزم سلب الذات فبطلان الذات ضروري حين العدم فعلى تقدير كون العدم عبارة عن سلب الذات والوجود يصح العموم لمطلو  
وتيم الثاني قوله تعالى اه الحاصل انه يختلف البداهة والنظرية باختلاف العلم الاجمالى والتفصيل قال في الحاشية وتيقرب من ذلك  
ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان اذ لا عنوان ههنا الا عنوان الاجمالى التفصيل انتهى قوله ههنا اشارة الى انها قد  
تختلفان باختلاف العنوان سوى اختلاف الاجمالى والتفصيل كما فى تصور الشئ بوجه يدي وتصور ذلك الشئ بوجه آخر نظرى  
واما ههنا فليس اختلاف العنوان الا بالاجمال التفصيل ولذا استدلت اشان بالاجمال على التفصيل بانى التصديقات واما  
فى التصورات فغيره ان تصور نفس الانسان الذى هو تصور كونه جالما يدي وتصوره بالى التام ان شئ هو تصور بالكونه  
لتفصيل ونظري فاستدل ببداهة الصورة العلمية الاجمالية الكلية المبدئية المتعلقة بالمقدمة القائلة بان تصور كل جزء من اجزاء  
هذا التصديق يدي فدخل فى هذا الحكم الوجود والعدم والشئ والتسمية جالما على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بالمقدمة  
القائمة بان تصور الوجود يدي والحاصل ان استدلال ستمل بخصية كلية قائلة بان كل جزء من اجزاء هذا التصديق يدي على  
القضية القائلة بان خصوص الوجود يدي فالمراد بالصورة الشخصية الصورة المحصورة التى لا يكتم فيها على الافراد واطلاق الصورة  
الشخصية عليها على سبيل المساحة كما يقال الطبيعية بمنزلة الشخصية لان الحكم فيها ليس على الافراد بل على نفس مفهوم الموضوع وهو  
امر مخصوص فلا يرد ان الكلام فى الوجود مطلق وهو ليس بمتخصص فلا صورة شخصية ههنا ولذلك ان جعل الصورة التى يستدل  
بها صورة شخصية فتقول هذا الحكم يدي حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو متوقف على تصور الوجود فهو ايضا يدي الفرق  
بين هذا التقرير والتقرير الاول ان فى الاول جعل القضية الكلية كبرى اصغرى مسلمة فالحصول فالكبرى كل جزء من اجزاء هذا التصديق  
يدي والصغرى الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وفى التقرير الثانى القضية الكلية منطوية فى قضية شخصية كبرى اصغرى مسلمة  
الحصول ونظم الاستدلال كذا الوجود مما يتوقف عليه هذا التصديق المسمى الى اصل السلب والصبان وكما يتوقف عليه  
يدي فليزعم كون الوجود بداهيا قوله انه كفى اذا اجاب المصنع الوجه الثانى لاثبات بداهة تصور الوجود بانه كفى تصور الوجود  
والمعذور بوجه ما والنظر انما وقع فى التصور بالكونه اعرض عليه محشى بقوله لفيه ان الحكم الثانى منها يعنى ان تصور الوجود والعصر

ونحكم بالتثاني منها بالذات بالوجه الذي تصور بها هذا الوجه ليس مغاير لما كونهما اثنين انما يعني ان هذا الوجه ليس مغاير للحقيقة كما لا  
 يلزم تنافيها بالغير لا بالذات فاذ كان تصورهما بذلك الوجه بريئاً كان تصور الوجه وبالكثرة بريئاً ومهم المطلوب واجاب عنه بعض الباكر بقوله  
 بانه ليس الحكم في القضية المذكورة بالتثاني بين الوجود والعدم اصلاً لان القضية منفصلة فالحكم فيها بالتثاني بين النسبتين فان كان المقصود  
 بقولنا ان شي معدوم ليس بشئ موجودا فاحدى النسبتين ايجابية والاخرى سلبية فالحكم بالتثاني بالذات صحيح وان كان المقصود بثبوت  
 المعدوم للشي فالحكم بالتثاني ليس بالذات لان كلتا النسبتين ايجابيتان وانت تعلم ان ظاهر كلام المحشى وان كان والاعلى كون  
 القضية المذكورة منفصلة لكن ان اخذت تلك القضية حليمة مدودة التمام ليقصد انحصار العقلي في قسمين والتثاني بالذات في اثنتين  
 وارتفاعها يلزم التناقض بين الوجود والمعدوم لان بين الوجود والعدم تناقضاً وتناقض المبدأين يستلزم التناقض بين النسبتين  
 كما هو من المحشى وتصور الوجود والمعدوم المتناقضين والحكم بتنافيهما يستلزم تصور الوجود والعدم المتناقضين فالحكم بتنافيهما  
 وكل متناقضين تنافيان بالذات فالوجود والمعدوم تنافيان بالذات فلو كان تصورهما بالوجه بريئاً فالحكم بالتثاني بالذات بالوجه الذي  
 تصور بها هذا الوجه ليس مغاير للحقيقة كما لا يلزم تنافيها بالغير لا بالذات فتأمل فيقال في الحاشية اشارة الى ان الحكموم عليه لا يجب  
 ان يكون تصور الذات بل يجب ان يكون ملحوظاً بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الخفية وغيره باظهاره انتهى محصله  
 ان الملحوظ بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذوالوجه فيجوز ان يكون التصور من الوجود وجهه ويكون الحكم بالتثاني بالذات بين حقيقي الوجود  
 والعدم الستين تاذو الوجه والوجهان المتصوران ليسا نفس حقيقتيهما وكفى بهذا الوجهان الحكم بالتثاني بين حقيقتيهما ويرد عليه انه قال  
 في حواشي شرح التهذيب ان الوجه في علم الشيء بالوجه مرآة لدى الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يحكم عليها والمرآة ههنا فنظر  
 الطبيعية والمرآة هي الطبيعية من حيث ان الافراد متحدة معمال الافراد من حيث انها افراد مخصوصة بتأثيرات المرآة والمرآة ههنا متحدة  
 بالذات وتختلفان بالاعتبار فالحكم بالوجه التصور ملحوظ من حيث الاتحاد مع ذوى الوجه فالحكم عليه بالذات بالتثاني فيجب ان يكون الوجهان  
 المتصوران نفس حقيقتيهما اذا الوجه من حيث هو وجه غير صالح للحكم بالتثاني بالذات الا ان يقال ما قال في حواشي شرح التهذيب توجيه لهذا  
 المحقق الدواني وليس مختاراً عنده قوله والوجه بسيط آه المراد بالبساطة البساطة الذهنية كما اراد بالبساطة البساطة الذهنية لان الكلام في البساطة  
 المعقولة بالكثرة على ما قال الشارح الوجه الثالث انما يتنقض جهة على من عتبر بان الوجود وتصورها لا كونه يدعى انه بالسبب فلا يتنقض  
 على من يدعى ان تصور الوجود بالكثرة يمنع وما يوس عن العقل فيكون الكلام في الاجزاء الحدية للهيئة المعقولة وهي الاجزاء الذهنية على ما هو  
 المشهور وما نقل عن الشيخ من جواز التديد بالاجزاء الخارجية فهو خلاف المشهور وخلاف ما عليه المحشى واضربه اولان البساطة الذهنية  
 يستلزم البساطة الخارجية كما هو لا محشى واذا اريد من البساطة البساطة الذهنية فينبغي ان يكون المراد من الاجزاء في الدليل الاول  
 الاجزاء الذهنية وجه تخصيص ارادة الاجزاء الذهنية من الاجزاء في الدليل الاول ان المقصود منه ابطال التركيب الذهني اصلاً  
 وبواسطة ابطال التركيب الخارجي وفي الوجهين الاخيرين المقصود بالعكس لان بطلان المساواة بين الكل والجزء والذهني بحسب  
 المفهوم اظهر من بطلانها بين الكل والجزء الخارجي كما سيصح وحاصله هي حاصل الدليل الذي اورده المصنف بقوله فاجزأه ما هو

آه التزويد الحاصرين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه على طريق اكل الماوى وبين ان لا يكون نفس مفهومه وليس حاصل التزويد  
 بين ان يكون الاجزاء مصداقا للوجود على طريق اكل المتعارف اول الكماطن لانه خلاف الظاهر قوله لم يكن الجزء اى يكون جزء  
 الحقيقة المعقولة مساويا للكلمة اذا كان الجزء مساويا للكل فلا يكون الكل كلاما ولا الجزء جزءا اذ لا تغاير بينهما على تقدير العينية مع انه  
 لا بد ان يكون اكل مغاير للجزء فعلى تقدير انتفاء التغاير يبقى الكلية والجزئية وانت تعلم ان الكلام فى الاجزاء الحديثة للميتة المعقولة وهى  
 مستدرة مع نفس الميتة ونشترع عنها واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما سيصرح به لمحتشى ايضا فى امحال الاجزاء المقدرية فى  
 كونها متى قس اكل ذاتا ووجودا واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المسامحة فنحن ان يكون تلك الاجزاء مساوية للكل ولزوم عدم  
 بقاء الكلية والجزئية لتزعم فى الاجزاء الذهنية نعم يجب كون الكل مغاير للجزء فى وجوده حقيقة قتال وايضا يلزم كون اشي جزءا لنفسه لان  
 الجزء لما كان عين اكل يكون ما هو جزء للكل جزءا لذلك الجزء ومن جملة اجزاء النفس ذلك الجزء فليكون جزءا لنفسه وايضا يلزم على تقدير  
 كون الجزء عين اكل تركيبة من اجزاء غير متناسبة وجب للزوم انه على تقدير العينية بين اكل والجزء يكون اجزاء اكل لاند الجزء ايضا  
 ويكون كل واحد من تلك الاجزاء نفس اكل كما هو المفروض ويكون هو ايضا مركبا من الاجزاء التى تركب منها اكل فليزوم تركب اكل  
 من الاجزاء الغير المتناسبة وفيه كلام اما اول افلا نيجوز كون اشي جزءا لنفسه باعتبارين غاية الامر ان ما شأنه ذلك لا يكون جزءا حقيقيا  
 والاجزاء الذهنية ليست اجزاء حقيقية فكيف ان يقال اذا كان اشي جزءا لنفسه باعتبارين فلا بد من تغاير المفهومين والمفروض عينية  
 بين المفهومين وهى غير متصور فى اكل والجزء واما ثانيا فلان الاجزاء الذهنية انتراحيات ولا استحالة فى تسلسل الانتراحيات فلا تأتى  
 ملك الاجزاء لا ينافى التركيب لان يقال لتسنى الاجزاء الذهنية يستلزم التسنى فى الامور الخارجية بناء على استلزام التركيب لذنى  
 التركيب لى رجبى كما هو لى لمحتشى قوله والا آه اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر الزائد او حصل ولكن لم يكن هذا الامر الزائد وجودا  
 وجوده هناك فالوجود وليس هذه الاجزاء وحدها بل مع الامر الزائد عليها يعنى انه على تقدير عدم كون كل جزء من اجزاء الوجود وجودا وعدم  
 حصول الامر الزائد الذى هو الوجود يلزم اما ان لا يحصل امر الزائد اصلا او يحصل لكن لا يكون هو الوجود وعلى التقديرين لا يكون الوجود  
 عبارة عن هذه الاجزاء مع الامر الزائد على الاول فقط واما على الثانى فلان الامر الزائد ايضا ليس بوجوده فلا وجوده هناك اذا الاجزاء  
 والامر الزائد اكل منها ليس وجودا حتى يحصل منها الوجود فانه قيل ان حاصل الاستدلال انه اذا لم يكن كل واحد من الاجزاء وجودا  
 يجب ان يحصل عند الاجتماع امر زائد هو الوجود وهو محموم لجزا ان يكون الوجود هو الاجزاء مع الامر الزائد لا الاجزاء وحدها ولا الامر الزائد  
 وحده وهذا التفسير الذى بينه لمحتشى بقوله اى وان لم يحصل اى من تفسير الشارح وهو قوله اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فان  
 استفاء الامر الزائد الذى هو الوجود وتصويره بانقضاء الامر الزائد بانقضاء الوجود وحصول الامر الزائد فى الاقتصاد على الاول كما وقع  
 عن الشارح ليس على ما ينبغي كما لا يخفى واما قال اولى دون الصواب لما قيل ان نقصه ومن حصول الامر الزائد ليس الا حصول  
 الوجود فاقول بحصوله مع كونه غير الوجود وفى غاية البعد ولذا تركه الشارح ثم الامر الزائد بالنسبة الى ما هو زائد عليه يعنى الامر الزائد  
 على الاجزاء الحاصلة عند اجتماعها المسمى بالوجود واما ان يكون عارضا لها او معرضا لها او عارضا معها لمعرض واحد او عدة

سما لعارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضا لمجموع الامر الزائد والجزاء اول ما يكون بينهما علاقة العرض صلا والاحتمال الاول اقرب من باقي الاحتمالات لان الظاهر ان الامر الزائد بهيئة اجتماعية عارضة للجزاء فيكون الامر الزائد عارضا للجزاء لا ليقال بهذا الاحتمال اليه بعيد لان الامر الزائد افترض انه عارض للجزاء او قائم به فلا يكون واحدا للاستحالة وحدة العارض مع تعدد المعارض فلا بد ان يكون امورا متعددة وهو يستلزم التركيب في ذاته فيلزم خلاف المفروض لاننا نقول الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضا لهذه الاجزاء من حيث الاجتماع لكل واحد واحد من حيث انه منفصل عن الآخر فلم يلزم كون الوجود عبارة عن امور متعددة ليلزم تركيب في ذاته ويلزم خلاف المفروض والاحتمال الثالث وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعارض واحد والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضا لعارض واحد والخامس وهو ان يكون بين الامر الزائد والجزاء علاقة العرض صلا بعدا على هذه الاحتمالات يكون التركيب في امر اجنبى عن الوجود والمفروض هذا ظاهر على الاحتمال الخامس اما على الاحتمال الثالث والرابع فلان كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعارض واحد ومعروضا لعارض واحد لا يوجب العلاقة بين الامر الزائد والجزاء فتكون الاجزاء على هذه الاحتمالات اجزاء كلام الاجنبى لا للوجود والاحتمال الثاني وهو كون الامر الزائد معروضا للجزاء والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضا لعارض واحد فحش ما يكون الاحتمال الثاني فحش فلما قال اذا لم يتصور حصول العارض قبل المعارض ويلزم على هذا الاحتمال حصول الامر الزائد الذي هو العارض قبل المعارض الذي هو الاجزاء لان المعارض مقدم على العارض مع ان تقدم العارض على المعارض محال فاما كون الاحتمال الرابع فحش فلما اشار اليه بقوله وحدة العارض مع تعدد المعارض يعني انه يلزم على الاحتمال الرابع وحدة العارض مع تعدد المعارض وهو باطلا فظهر الواحد لا يقدم بحال متعددة من حيث هي كالك وصح المصعب بالاحتمال الاول حيث قال ويكون عارضا لما وشارا الى الاحتمالات الاخرى بقوله وسببا من اجتماعها اذ هي سببية من الاجتماع تحل الاحتمالات المذكورة وكانه قال ويكون عارضا لما في صورة وسببا من اجتماعها في صورة وسببا معلوما من اجتماعها اخرى يعني ان قول المصنف فيكون هي على الوجود ومعروضا كانته قول يكون الامر الزائد عارضا لما في صورة وسببا معلوما من اجتماعها في صور اخرى كما ميل عليه قوله لا ي قول الشارح قدس سره فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله وذلك لان الاجزاء في الاحتمال الاول معروضة للامر الزائد فتكون علاقا قابلة ان يكون التركيب في قابل الوجود وفي الصور الاخرى ليست معروضة لفعلية بقابلية ذلك الامر الزائد فتكون فاعلة فيكون التركيب في فاعل الوجود ولا حاجة الى ان يقال ان ايراد الدلالة على ان كل واحد من الامرين كاف في الاستحالة بلا ضم امر اخر لكن بقي ان الظاهر ايراد ايتين قوله عارضا وسببا وايضا سببية لما كانت موجودة في الاحتمال الاول ايضا ينبغي تبعية الاحتمالات الاخرى لبيان ما يوجب في العروض قوله فيكون الكل اه اعلم ان قال المصعب والشارح بطلان تحريم الوجود انه لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء متصفقة بالوجود فيكون الكل متصفقا للجزء ولكن ذلك الجزء لا يكون متصفقا لنفسه بل يكون متصفقا لساير الاجزاء فلا تكون الصفة تامة حاصفة ويروى عليه ان قوله لكن ذلك الجزء لا يكون متصفقا لنفسه ليس بشئ اذ الاستحالة في عروض الشئ لنفسه فان الكميات المتكررة الانواع تعرض نفسها لانفسها واجيب عنه بوجهين الاول ما قال فحش علم ان عروض الشئ لنفسه على ضربين جائز وسحقيل فالجائز ان يكون بين الشئ ونفسه تخاير اعتباري كما في الوجود المطلق والامكان العام والكتابة والمفهمية فان التاخير

فكما حصته من العروض لنفسه فلن قيل التباين بين الكل وحصة وان كان ضروريا لكن عروض الحصة لا يعقل الا بان يعرض الكل المعروف  
للتقييد الكل مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تباين اصلا فيخرج هذا النحوس العروض الى عروض الشيء نفسه استحيال ليقال  
الكل مع قطع النظر عن التقييد وان كان نفسه لكن عروضه في ضمن ما هو خارج له بالاعتبار كالحصة وعروضه في ضمن عروض الحصة  
غير مستحيل واستحيل ان لا يكون بينهما تباين اصلا اللازم منها هو الضرب استحيال لانه يلزم ان يكون جزا الوجود من حيث انه جزا عارضا  
ومعروضات نفسه يعني انه اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الوجود باه جزا عارضا ومعروضات لعارض المعروض شيء واحد من دون  
تباين اصلا وذلك لان كون الجزء معروض ليس الا لان الجزء لو لم يكن معروض الوجود ويكون معدوما وهو موجود ايضا لكونه جزا للوجود  
فيلزم اجتماع التقييد من جهة كونه جزا ويكون معروضات كذا كونه عارضا ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول  
من جهة الجزئية يكون عارضا ايضا واورد عليه بوجوه منها ان المعروف نفس الجزء والعارض الجزء بشرط اجتماعه مع جزا آخر يعني العارض  
نفسه في ضمن الكل واجيب عنه بان الكلام في الاجزاء التي جرتية كما سيصح به لمحتش وعروض الاجزاء التي جرتية يكون استقلالها يلزم ان يكون  
الجزء معروضات نفسه استقلال من دون حثية تقييدية وهو باطل بالضرورة قتال ومنها ان التزويد في الدليل ان كان بان اجزاء الوجود  
اما معروضات للوجود مطلق او معروضات لعدم المطلق فالتزويد غير خاص لجزا ان يكون الاجزاء معروضات لخصص الوجود وان كان التزويد  
بان اجزاء الوجود واما معروضات لخصص الوجود والعدم فمختار ان اجزاء الوجود معروضات لخصص الوجود والكل انما يلتزم من حصص الاجزاء  
فغاية ما يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء للجزء فلا يلزم الا عروض حصة الجزء لنفسه والاستحالة فيه كما اعترف به محشي ان عروض  
حصة الشيء نفسه جائز الوجه الثاني من الجواب ما اختاره بعض الاكابر انه ان المراد بالوجود هو الوجود بمعنى ما به الموجودية اعني الوجود الحقيقي  
وتقرير الدليل بعد بناءه على كون الوجود الحقيقي مشتركا ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او معدومة وكلها باطلان فتركيب من الاجزاء  
باطل بالاول فلانها لو كانت موجودة فليس الوجود الحقيقي نفس تلك الاجزاء ولا واحد من تلك الاجزاء فدون من افراد الوجود الحقيقي  
والا لزم تركيب الشيء من نفسه ومن فذهل لا بد ان يكون معروض الوجود الحقيقي والافلا تكون موجودة لانفاء ما به الموجودية الهيئته  
والعروض جميعا واذا كان الوجود الحقيقي عارضا لتلك الاجزاء فاما ان يكون عارضا لخصص اجزائه فيلزم عروض الجزء لنفسه وهو محال لانه  
ح لخصصه كلياً استكر النفع فيكون اعتبارا يا واذا كان جزا الوجود الحقيقي اعتبارا يا كان الوجود الحقيقي اعتبارا يا وهو باطل واما ان يكون عارضا  
بعض اجزائه فلا يكون العارض تمامه عارضا واما الثاني فلان اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة فتلك الوجود الحقيقي معدوما وهو باطل  
التقييد لان موجود البتة ومحصل هذا الجواب ان عروض الشيء نفسه وان كان جائزا منها للتباين بين العارض والمعرض لانه اذا كان  
الوجود الحقيقي تمامه عارضا للجزء فيعرض الجزء لنفسه بان يكون شخص من نفسه عارضا للتباين بين الطبعية والشخص اعتبارا يا وليس  
تحصل ذلك الشخص وتعيينه بذلك العروض والاتصاف حتى يلزم ان يكون تحصل بعد العروض ويلزم الاستحالة بل لشخصه بنفسه قبل العروض  
لكن يلزم من عروض الشيء نفسه كونه كلياً استكر النفع فيلزم كونه امر اعتباريا مع انه ليس كذلك فافهم واعلم ان محقق الدواني قد اورد  
على هذا الدليل بانه ان اراد المستدل بكون العارض تمامه عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا اما العارض عارض له مقتضى

بالكثرة فان اجزاءها الوحدات وهي ليست بعارضة لمعرض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان تكون عارضة لنفس  
المعرض او جزء منه فليس كذلك لان في الوجود ذلك يجوز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزءه لجزءه وهذا الجزء والجزء لجزءه  
واجب عنه بوجهين الاول ما قاله المحقق ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره المصنف بعده بقوله فما ان يتصف آه  
انفي الاجزاء الخارجية يحصل منه نفى الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي يحصله انفي الشق الثاني  
يعني ان الكلام في الاجزاء الخارجية وباتفاقها يستدل على انتفاء الاجزاء الذهنية بناء على التلازم بين التركيبين ولا يتسلسل  
الاجزاء الخارجية بل ينتهي الى جزء لا يكون فوجهه جزء فنقول الوجود عارض لهذا الجزء فتكون اجزائه عارضة اماله او جزءه والثاني ان اذا  
لاجزؤه فتعين الاول فيكون عارضا لنفسه فيلزم عرض الشيء لنفسه وهو مستلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يخفى بطلانه وان لم يكن  
عارضا لنفسه لا يكون العارض بتمامه عارضا وايراد المحقق الدواني انما يرد لوجوه اخرى الدليل على الاجزاء الذهنية مع ان الدليل غير  
جاريها لاعتد القائلين بالتلازم بين التركيبين من الاعتد القائلين بتفارقها اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بام اتصافه بجزءه الذهني  
فان الجزء الذهني موجود بوجوه الكل وتحد معه ذاتا ووجودا فموجب جزاء حقيقة فكيف يلزم من اتصاف الشيء بام اتصافه بجزءه  
الذهني الا ترى ان الحكم مثلا يتصف بالسود ولا يتصف بياض البصر الذي هو جزء ذهني له قال في الحاشية اتصاف الشيء بام  
مستلزم لاتصافه بجزءه الخارجي وليس مستلزما لاتصافه بجزءه الذهني لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلو لم يتصف به لم يتصف بالكل  
بتمامه بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزء حقيقة ولا يلزم من عدم اتصافه بعدم الاتصاف بالكل يعني ان الاتصاف بشيء لا يستلزم  
الاتصاف بجزءه الذهني استقلال الا ان الجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا فليس له وجودا مستقلا لا حتى يكون له عرض استقلالاً  
لان العروض عبارة عن الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال للعروض له بالاستقلال والجزء الخارجي لما كان مغايرة لكل  
والجزء الآخر ذاتا ووجودا فيكون له وجودا لكل وجود منفردا بالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلالاً وانفردا  
وقد سبق ان عروض الشيء لنفسه انما يقع لو لم يكن بين العارض والمعرض تغاير احدا وهذا انما يتأتى في العروض استقلالاً لان  
الجزء اذا كان عارضا لنفسه استقلالاً كان العارض والمعرض ذاتا في الجزء الذهني فالعارض ذات وحدانية وهذا الجزء وتسمى معها  
وموجود بوجوهها عارض لوجودها عارض لوجودها بوجهين وموجود في ذات اخرى والمعرض نفسه فيكون بين العارض والمعرض  
تغاير فلا يلزم الاستحالة ولمداد بالاتصاف والعروض المذكور لكل بالاتفاق كما هو المتبادر من العروض وهذا ينفع ما قيل المراد  
بالعروض كل من محمول المحمول فاما الاتصاف بالكل مستلزم للاتصاف بجزءه الذهني فان قلت اذا كان الشيء نفسا للشيء ومحمولا  
عليه بالاتفاق فيجب ان يكون ما هو محمول على الشيء الاول منتزعا للشيء الثاني ومحمولا عليه بالاتفاق كما مضى عليه الشيخ في قاطع  
اشفائه الفصل المقتو ولا وجبات تقع بين قول على وجوده في الاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الذهني يقال  
الاتصاف بالكل اشتقاقا لا يستلزم الاتصاف بالجزء اشتقاقا على وجه الاستقلال وعروض الشيء لنفسه مستحيل انما يلزم من الاتصاف  
على وجه الاستقلال بالسن الاتصاف بالجزء الذهني مطلقا نعم حمل الشيء على الشيء يستلزم حمل الجزء الذهني عليه مع يلزم منها حمل الشيء



على نفسه المستحيل حمل متعارفا لكان في عروض الشيء نفسه مستحيل انتهى به الإشارة الى تقرير الدليل الثاني بحيث يندفع عنه ايراد محقق الدلو  
على تقدير ان يكون الكلام في الاجزاء الذهنية ويكون المراد بالكل الكل بالمعاطاة محصلا ان حمل الكل على الجزء يوجب حمل الجزء الذهني عليه  
فلو كان للوجود جزؤه في المكان للوجود محمولا عليه حمل متعارفا وذلك الجزء كل على الوجود والمحمول على المحمول على الآخر يكون محمولا عليه  
فيكون الجزء محمولا على نفسه من تغاير فان قيل خبره الذهني ليس محمولا على الجزء بل على خبره الجزء يقال المحمول المحمول فيزم حمل الشيء  
على نفسه حمل متعارفا من دون تغاير بين الموضوع والمحمول لان كل كلي من حيث الجزئية لا يقال كل المحمول المحمول بشرط الاتحاد في  
نحو الحمل وهما على الجزء الذهني على الكل ذاتي وحمل الكل على الجزء عرضي لانا نقول ليس مشروطا بالاتحاد في نحو الحمل بل مشروط بالاتحاد في  
ظهوره وهما الجزء الذهني متحيز مع الكل فلفظ الذي يكون الكل مع الجزء الذهني فيه فيزم حمل الشيء على نفسه من دون تغاير بين الموضوع  
والمحمول اصلا وفيه ان يجوز ان يكون الموضوع نفس الجزء والمحمول ذلك الجزء من حيث اجتماعه مع جزاء آخر وهكذا الحكم في كل مركب ذهني  
فلا مضائق في حمل الحيوان الذي هو جزؤه في الانسان بالكل المتعارف على نفسه وما قال بعض الاكابر قه ان القدر الضروري  
في الاجزاء الذهنية حمل الكل على الاجزاء بالكل المعبر في المحصورات وكذا حمل بعضها على البعض ولا يلزم فيه حمل الشيء على نفسه وما حمل الكل  
على طبائع الاجزاء كما في الطبيعية فغير ضروري ولا يلزم ان يكون كل جزؤه ذهني شئ كليا صادقا على نفسه فلا يخفى على المتأمل ما فيه فان  
المركب الذهني لما به فيه من حمل الكل والاجزاء فيا يمينها حمل متعارفا ويلزم منه حمل الشيء على نفسه بالشكل الاول كما تقر في الناطق انسان  
والانسان ناطق ولزوم كون كل جزؤه ذهني كليا صادقا على نفسه ملزم الايسر على راي من يقول ان احد المتساويين جزئي اضافي للآخر  
على ان الجزء جزئي طبيعي موضوع وبما هي مسئلة محمول فقد تغاير المحمول للمحمول عليه فانهم والوجه الثاني من الجواب اختيار الشق  
الاول في القول بان الكثرة عارضة لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لها فلا تقضي او رد عليه بعض الاكابر قه بان هذا الجواب مع انه  
لا يتم جعل مادة النقض الكثرة عارضة للمقولات اذ ليس بنسلك طبيعة مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجب ايضا جعل حديث الكثرة  
مستلزاما وجوب عروض الاجزاء لمعرض الكل موقوف على معية هذية الحال بدون هذية الحمل فان الكثرة الشخصية العارضة لاشخاص  
معينة شخص من الكثرة فلو كان خالفا لطبيعة النوع كان هذية الحال بدون هذية الحمل ويمكن ان يقال ان لابد لعروض الكثرة من هذية مشتركة  
سواء كان هذا المعنى طبيعيا ذاتيا او عرضيا والكثرة العارضة للمقولات عارضة لمعنى مشترك وهذه المقولة ومنه وجوب عروض الاجزاء لمعرض  
الكل منع لاضروري اذ لابد من عروض اجزاء العارض لافراد المعرض فان كانت تلك الافراد نفس معروض الكل تكون اجزاء العارض  
عارضة لمعرض الكل وان لم تكن نفس المعرض تكون الاجزاء عارضة لتلك الافراد والكل عارض لنفس المعرض فيزم وجوب الكل في  
الجزء والكثرة الشخصية عارضة لطبيعة النوع حال كونها شخصية بتخصيصات الافراد فلا يلزم هذية الحال بدون هذية الحمل فتأمل بركة  
النظر وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا والتقدم يستدعي التغاير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث  
من اخذ الاجزاء الخارجية وعلى تقدير اجزائها في الاجزاء الذهنية لا يلزم الاستحالة واعلم ان بعض الاكابر قه قد نقل مباحثية وهي قوله اي  
على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد بسيط خارجي انتهى وقال في بيان المراد منه يعني انه على تقدير الاستلزام الجزء الذهني جزؤه

خارجي باعتبار مقدمه ضروري في المرتبة ثم قال ولا حاجة الى هذا التحمل فان الجزء الذهني باهوجز ذهني لا توقف عليه ولا تقدم له وان تعلم ان الظاهر ان هذه الحاشية من تعلقات بيان الدليل الثاني كما يدل عليه قوله بالسوادب خارجي فاذا ذكره ليس في موقفة فتدبر قوله فيلزم اجتماع النقيضين اه او رور عليه بان الحال صدق لقيضين على شئ واحد لا صدق احد النقيضين على الآخر وهما يلزم الثاني فان اجزاء الوجود لو اتصفت بالعدم لزم اتصاف الوجود ايضا بالعدم لان انعدام الجزء يوجب انعدام الكل فيلزم اتصاف الوجود بالعدم لا صدقهما على شئ ثالث واجاب عنه الشئ بقوله توجيهه ان المقصود اثبات بساطة الوجود والطلاق والتزويد في الدليل الثاني انما هو بين بعض جزئه بالوجود والطلاق واتصاف جزئه بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا فهنا يصدق عليه الوجود المطلق ضرورة ان صدق الخاص يستلزم صدق المطلق وعلى تقدير ان يكون جزؤه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما مطلقا كان الكل معدوما مطلقا فيصدق على الوجود انه معدوم مطلق كما يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا فهنا فيلزم صدق النقيضين على شئ واحد او رور عليه بان هذا الدليل لا يمتشي من قبل المتكلم الثاني للوجود الذهني قال بعض الاكابر قد لوقال الوجود يكون منتزعا عن منشأ صحيح موجود مطلقا ويريد من لفظ الوجود اعم من الكون بنفسه او بنشئه لثم من قبل الكل وفيه ان الوجود المطلق الذي يصعد على الوجود المصدري ليس لقيضا للمعدوم الذي يصدق عليه لان الوجود المصدري معدوم مطلق لعدمه في نفسه وموجود مطلق لوجوده منشأه لا الوجوده في نفسه فتأمل قوله فليس الجزء اه فان قلت ان اريد بالمعية والبعديّة والقبليّة ما هو الزمان حتى يكون الحاصل ان اتصاف جزئه الوجود به اما بان يكون الجزء اكل في زمان واحد او في زمان متاخر عن زمان الكل او في زمان قبل زمان الكل فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل حلا الوجوده ولا بذاته فلا يلزم على الشقين الاولين الاستحالة التي ذكرها من لزوم عدم تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود اذا الجزء لا يجب ان يتقدم على الكل بهذا التقدم لجواز ان يكون سعه او بعده وان اريد بما هو بالذات فالجزء ليس مقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب الذات والناهي للوجود تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود لكان الجزء ووجوده متقدمين بالذات على الكل وهذا التقدم ليس الا باعتبار الجزئية فيصير وجود الجزء جزءا ايضا فيلزم ان يكون المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء وهي الجزآن ووجودهما قلت الجزء مقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة ان الجزء من حيث هو جزؤه لا يكون معدوما لكن للابان يكون الوجود قبل الجزء بل بان يكون شرطا للجزئية يعني ان الجزئية وان كانت تقتضي التقدم لكن التقدم مشروط بالوجود فانه تقدم بالطبع لاسم حيث ان الوجود قبل الجزء بل بان حيث انه شرطه وشرط الجزء لا يجب ان يكون جزءا وانت تعلم انه لا يلزم من كون الموصوف جزئا ان يكون صفة او قيد الوجود بل بان ان يكون الصفة او القيد خارجا فما ذكره بقوله لكن للابان يكون اه تنزل واعتراض على المحشى بانه ان اراد بقوله الجزء مقدم على الكل بالذات تقدم نفس الجزء على نفس الكل فلا معنى لاشتراط الوجود اذ لا مساع للوجود في هذه المرتبة بل هو في مرتبة متاخرة وهي الجزئية فغاية الاجزاء المتقدمة على الوجود المتبوعة له وح يسقط قوله ضرورة ان الجزء من حيث انه جزء اه وان اراد التقدم الذي للجزء بحسب الوجود فلا يطبق على السؤال لانه ينبغي على راي الاشتراكية القائلين بالجعل البسيط وعندهم نفس ذات الجزء متقدم على نفس الكل لانه غايية الوجود فلا معنى للقول بان تقدم الجزء بحسب الوجود بان يكون الوجود شرطا وانت تعلم انه ان كان المراد بالاجزاء والاجزاء الخارجية فلا ريب ان هذا الاجزاء

متقدمة على الكل بحسب الوجود لانها متميزة جملًا وتقرأ ووجودها وبه الاجزاء كما انها متميزة فيما بينها جملًا وتقرأ كما هي متقدمة على الكل بحسب التقرؤ والوجود معًا فلا يتصور كونها اجزاء للشيء الابعدها عنها متفردة صالحة لانتزاع الوجود وهذا معنى تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود وان كان المراد بها الاجزاء الذهنية فتلك الاجزاء لما كانت متحدة مع الكل جملًا وتقرأ وكانت جزئية بالمساحة باعتبار انها اجزاء للحد فليس بحسب التقرؤ والوجود اليها في لحاظ العقل اولًا والى الكل ثانياً فتكون متقدمة على الكل بحسب التقرؤ والوجود في لحاظ العقل وبهذا يظهر القول بان الجزء تقدم آخر سوى بالاطبع وهو غير مشروط بالوجود الا ترى ان الاجزاء الذهنية ايضا متقدمة من ان تقدمها ليس بحسب الوجود ليس بشئ قوله فالوجود محض اهـ لما كان معنى ظاهر كلام المصنف ان اجزاء الوجود لو لم يتصف بالوجود بل يتصف بالعدم لم يتصف الجزء بالمركب بل يتصف باليسين مركب فيلزم حصول المركب اعني الوجود من الجزء الذي ليس بمركب ويرى عليه درو واظهار ان حصول المركب باليسين مركب ليس بحال بل هو واقع لان كل مركب يتصف باليسين بمركب منفرد بقوله اي فيلزم حصول الشئ للشيء المحض يعني ان معنى باليسين له وجود بلا شئ المحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود مطلق وسلبه عني العدم مطلق كما هو عبارة عن الاشئ المحض فيلزم تركب الشئ من الاشئ المحض وهو محال قطعاً فلا تعقل قوله ولا اعرف من الوجود واهـ المراد باعرافية الوجود واعرفية بالكنه لا بالوجود والا لكان هذا الكلام مناسفاً بنفسه فان الوجود عرف من ذي الوجود فلو كان المراد ان الوجود واعرف بالوجود وظاهر ان الوجود اعرف من ذي الوجود الذي هو الوجود فيكون قوله لا اعرف من الوجود مناسفاً لنفسه لكون وجه اعرف منه ولا يخفى انه لو ثبت باعرافية الوجود ما عداه لكان سائر المقدمات المذكورة في اثبات بديهته لغوا وذلك لان الوجود ولما كان اعرف من جميع ما عداه فالوجود من اجلي البدييات فانبات بديهته بالدليل او التبيين لغوا لاحت ان ما ذكره في بطلان الرسم من كون الوجود واعرف مما عداه وكون الاعم جزءاً من الاعم مطلقاً وكون كل جزء اعرف من الكل كالمقدمات خطابية طينية بل تخمينية شعرية كما لا يخفى قوله فان وجود كل شئ اذ اعلم ان المقصود اجاب عن الوجه الثالث لاثبات بديهته الوجود وهو ان اجزاء الوجود اما وجودات فيلزم كون الجزء مساوياً للكل في المية ولا يكون اجزاء وجودات فعند الاجتماع لا بان يحصل امر لا بد من الوجود والافلا وجوده هناك باختيار الشئ الاول القول بان اجزاء الوجود وجودات وقوله فيلزم كون الجزء مساوياً للكل ثم فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته والحقائق متينة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متينة في نفسها ونحو لفة للمركب في المية والمفهوم واعترض عليه الشارح بان الخلاف في كون الوجود بديسياً او كسبياً يعني على كونه مفهوماً واحداً مشتملاً على بديس الوجود واليه تنفع على القول بوحدة مفهوم الوجود فلا يمكن ان يجاب على ندب اسبق القول بتعدد مفهوم الوجود ثم اجاب الشارح من عند نفسه بما حصله اختيار الشئ الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم مساواة الجزء للكل في المية او عندنا ان يصدق عليها الوجود والتوريد بالنظر الى الصدق ويجوز ان يكون صدق الوجود وعلى تلك الاجزاء صدقاً عرضياً لا صدقاً ذاتياً فلا يلزم كمالاً في المية وادوروا على جواب الشارح بقوله قد سبقت منا الاشارة الى ان مقصود المستدل في الشئ الاول من الدليل الاول على بطلان تحديده الوجود وهو قوله فاجزأه لوجودات اهـ في الدليل المقصود بقوله لو كان الوجود كسبياً فاكسابه بالاجزاء وبالرسم انه لو كان جزءاً من الوجود ونفس مفهومه وعين مبيته لم مساواة الجزء للكل في المية والاشك في اللزوم اي لزوم مساواة الجزء للكل في مفهوم

والهيئة فان المفروض عينية مفهوم الوجود بجزئه لا صدقه عليه حتى لا يلزم المساواة بينهما وكذا الاشك في بطلان اللازم فان الكلام في  
نفي الجزاء العقلي دون الجزاء المقداري واستحالة مساواته الكل في المفهوم والمهية ظاهرهما في الجزاء الخارجي وتوجه تخصيص الجزاء العقلي بالجزء  
الذي يختاره في انشاء الكلام انما يجري فيه فلا يمكن الجواب اى جواب الدليل الاول باختيار الشق الاول لا على القول بتعدد مفهوم الوجود  
وانكار وحدته كما فعله المصنف انه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئه يلزم هذه الاستحالة اى مساواة الجزاء للكل في المفهوم والمهية  
سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فاختاره الشارح قدس سره في الجواب من القول بوحدة مفهوم الوجود وكون التزويد بالنظر  
الى الصدق وتجويز صدق الوجود وعلى تلك الاجزاء صدق عرضيا محل نظر فان استحالة مساواة الجزاء للكل لازمة على تقدير القول بكون الوجود  
حقيقة واحدة اذا فرض انه عين جزئه واما اذا كان حقائق تتخالف فيجزان يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقة  
الوجود الكل فلما يلزم مساواة الجزاء للكل في المفهوم والمهية وفيه ما قاله بعض الاكابر قه ان المستدل ان يقول ان اجزاء الوجود انما هي نفس الوجود  
الذي هو الكل فيلزم مساواة الجزاء للكل في المهية واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس الوجود الذي هو غير الكل فلما يلزم من  
زائد هو الوجود والافلا وجود هناك الى آخر الدليل مرجع لا يضر تخالف الوجودات بالحقيقة نعم ان كان الاختلاف في بياض الوجود وكسبته تنفر  
على كونه مغربا ما و احدا مشتركا وكان الدليل المورد لاثبات بلاتها الوجود متفرعا على وحدة مفهوم الوجود فلما يجب لجواب المصنف ان اذا انكر المبنى  
عليه وجع لا يجري الدليل فانه على تقدير تعدد حقيقة الوجود لا يلزم مساواة الجزاء للكل في المفهوم والمهية بل يتعين الجواب ج باختيار الشق الثاني  
والقول بان اجزاء الوجود ليست بوجودات ولا يمكن الجواب باختيار الشق الاول اصلا على تقدير كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا يلزم على  
الشق الاول مساواة الجزاء للكل في المفهوم والمهية ولا ينفع ما قاله المصنف والشارح اصلا وتحقيق المقام ان التزويد في الدليل ان كان بالنظر  
الى مفهومه بان يقال اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود او لا كما هو الظاهر ويكون الدليل متفرعا على وحدة مفهوم الوجود فالجواب يتعين باختيار  
الشق الثاني كما عرفت ولا تمشي جواب المصنف والجواب الشارح اما جواب المصنف فلانه يبنى على تعدد مفهوم الوجود واما جواب الشارح فلانه  
على تقدير عينية مفهوم الكل مفهوم الجزاء يلزم مساواة الجزاء للكل في المفهوم والمهية سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا وان كان التزويد  
بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود واما ان يصدق عليها الوجود او لا لانه محتمل ايضا وان كان خلاف الظاهر فالجواب يتعين باختيار  
الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزاء للكل في المفهوم والمهية بل يجوز ان يكون صدق الوجود  
على تلك الاجزاء وحدة قاعرضيا كما ذكره الشارح ولا تمشي جواب المصنف واما يتعين جواب الشارح باختيار الشق الاول لانه لا بد في الاجزاء  
العقلية على تقدير كون التزويد بالنظر الى الصدق من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء  
عقلية فلما يصح الجواب باختيار الشق الثاني الذي هو عدم الصدق والقول بان الامر الزائد هو المجموع ويجوز ان يكون الامر الزائد الحاصل  
من الاجتماع غير صادق على الاجزاء لان الكلام في الاجزاء العقلية ولا بد من صدق المركب على اجزائه العقلية والامر ان لا تكون الاجزاء اجزاء عقلية  
قال بعض الاكابر قه نه عجب فان لم يستدل رتب على الشق الثاني انه لا بد من امر زائد هو الوجود فالمصنف اجاب باختياره وقال الامر الزائد  
هو المجموع واما انه لا يمكن اختيار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة للحل فلا يضر لمجيب لان لمجيب انما منع لزوم الاستحالة التي يلزم منها

وان استدل بهذا المنطق فاعتقال الى دليل آخره بالجملة لو فرض عدم الصدق لم يلزم بالزوم المستدل فان الامر الزائد هو المجموع فنصح المجموع  
 باختيار الشق الثاني وعلى تقدير اخذ الترويد بالنظر الى الصدق لا يرد النقض بالسكنجين بان اجزاء السكنجين ان صدق عليها السكنجين بل  
 مساواة الجزء لكل في حقيقته والافلا بد من امر زائد هو السكنجين فلما يكون التركيب فيه بل في امر آخر فان الكلام في الاجزاء التي يحيلها الصدق  
 المجموع على كل من ان تعلم انه لا وجه لعدم ورود النقض المذكور بالقول بان الكلام في الاجزاء العقلية او محصل النقض ان اجزاء السكنجين  
 ان صدق عليها السكنجين يلزم مساواة الجزء لكل في المية وان لم يصدق عليها فلا بد من امر زائد هو السكنجين وهذا غير منفع باقول بان  
 الكلام في الاجزاء العقلية نعم لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود وزم المساواة في المية والالزم ان لا تكون الاجزاء العقلية  
 اجزاء عقلية لا يرد النقض بالسكنجين لان استحالة اشق الثاني غير متأت فيه لكن هذا تقرير آخر لم يقضه الناقض كما افاد بعض الاكابر  
 وبهذه نظر ان الاولى بان كياح عن هذا الدليل بالترويد بان ان كان الترويد في الدليل بالنظر الى المفهوم فالجواب يمين باختيار الشق الثاني  
 لان اشق الاول يستلزم مساواة الجزء لكل الاعلى تقدير تعدد مفهوم الوجود وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يمين باختيار الشق  
 الاول كما ذكره الشارح ولما يكن الجواب باختيار الشق الثاني اذ المراد بالاجزاء والاجزاء الذهنية ولا بد منها من صدق الكل على الاجزاء ثم  
 اعترض الحاشي على جواب الشارح بقوله اذ ثبت باسبق كونه اى كون الوجود والمصدرى ذاتيا لما تحتها كما آمننا البرهان عليه ونصحه عليه بان  
 آخره وكان الترويد في الدليل بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا لجزئه بل عين حقيقته وان  
 لم يصدق لا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب ان يصدق الكل عليها قوى الدليل لم يكن الجواب عنه اهلا بان  
 الشق الاول منسجم مساواة الجزء لكل في المية لجواز ان يصدق الوجود وعلى الاجزاء احدا عرضيا اذ الوجود ليس عرضيا لما تحتها ولا باختيار  
 الشق الثاني لان صدق المجموع على اجزائه الذهنية واجب واجاب عنه بعض الاكابر بقوله بان ما يجب للاجزاء العقلية صدق بعضها على  
 بعض وصدق الكل عليها بالصدق الذي تعرف في المحصولات فالترويد ان كان في الصدق الذي تعرف في المحصولات فما حصل الترويد  
 ان اجزاء الوجود وما يصدق الوجود على افرادها ولا يصدق تختار الشق الاول والاتحالة في ذاتية الوجود ولا افراد الاجزاء العقلية فان افردنا  
 هي افراد الوجود وان كان الترويد في الصدق مطلقا ورد بان الوجود وما يصدق على طبائع الاجزاء العقلية ولا يصدق تختار الشق  
 الثاني ونقول لا يصدق على طبائع الاجزاء العقلية بان نعتقد منها قضية طبيعية فان كون اشئ جزاء اعتقليا لا يقتضى ان يكون فردا لكل  
 وصدق الكل عليها لا يسمى ان طبيعتها الحيوان ليست فردا للانسان وكذا طبيعية الجوه ولو وجب صدق الكل على طبائع الاجزاء وجب ان  
 الاجزاء العقلية مطلقا من الكليات التي يحل عليها انفسها حملها عرضيا وانت تعلم ان حصته من طبيعتها الحيوان وكذا حصته من طبيعتها الجوه  
 اعني طبيعتها معروضة لانها من الانسان مساوية له فما فردا من الانسان لما تقر عنه هم من كون احد المتساويين جزاء  
 اضافيا لا آخره على الاجزاء العقلية على انفسها حملها عرضيا انما يجب اذ جعلت موضوعات او مجموعات للضمائما المجمولة اجزاء للقياس  
 كما يقال الحيوان انسان وكل انسان حيوان ولا يلزم منه كونهما من الكليات المتكررة الانواع اذ الكلي المتكررة النوع عبارة عما يصدق  
 على نفسه بنفسه بخلاف من الصدق بل انما اعتبار جملة موضوعات في قضية ومحمولات في اخرى واما الاجزاء العقلية فاما تحمل على انفسها بخلاف من

الحل اذا جعلت موضوعاً في حقيقة ومحمولاً في اخرى وجعلت في جزئين من القياس فحق التعرض لانفسها مع قطع النظر عن هذا الاعتبار فحلاً  
 اكل الشكر النوع ثم قال بعض الاكابر قد اعلم ان هذا القليل والقال انها هو على تقدير اجزاء الدليل في الوجود المصدري ولعل هذا تلميح الجدي  
 فان بساطة عسى ان يكون ضرورية والملائق ان يدعى بساطة الوجود الذي به موجودية الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالقرينة  
 المشهور بعد بناء على الاشتراك يتم في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء وان كان مركباً من اجزاء خارجية وبنيوية  
 فهي انفس الوجود فيلزم مساواة الكل والجزء في المية والى ليس وجوداً فليكن تلك الاجزاء مناطاً للموجودية بانفسها لان حقيقتها غير  
 الحقيقة التي بها الموجودية ومناط الموجودية فلا بد منها من امر ان يكون متغيراً لكل جزء وجميع الاجزاء ويكون ذلك الامر انما هو الوجود  
 لان ما ليس في حد ذاته مصداقاً للموجودية ويكون محتاجاً في موجودية ما الى امر هو مصداق لما كيف يكون مع اجتماع مع مثله مصداقاً  
 للموجودية بنفسه فاذا قدر ان يكون هناك امر ان يكون وجوداً حقيقة فكلون الاجزاء خارجية فلم يبق التركيب في الوجود بل في  
 غيره وهذا الدليل بطل الاجزاء العقلية والناحية خارجية وامت تعلم انه ان كان الترويض بحسب المفهوم فعلى تقدير ان يكون اجزاء الوجود وجوداً  
 لزوم اتحاد الكل والجزء في المفهوم والمية ومساواة متوقفة على كون مفهوم الوجود واحداً فعلى تقدير تعدده فليزعم تساوي حقيقة  
 الكل والجزء فليزعم كون مفهوم الكل عين مفهوم الجزء كما لا يخفى وان كان الترويض بحسب المصدق العرضي فليزعم مساواة الكل والجزء  
 في المية فليزعم الدليل اصلاً وان كان الترويض بحسب المصدق الذاتي فليكن المراد صدقة على جزء صدقة ذاتية فليزعم كون جزء من  
 الوجود الحقيقي شخصاً له ولاباقته في كونه تمام حقيقة وان كان المراد ان يصدق عليه الجزء فيصدق عليه الوجود الحقيقي فالاتحاد  
 في المية متوقف على ان يكون الجزء والكل منفذاً ذاتياً لما يصدق عليه بل تمام حقيقة لانتاج النوعين الحقيقيين افر في غير الاتحاد  
 الكل والجزء ويكون تمام الدليل على هذا التقدير متوقفاً على كون الوجود الحقيقي نوعاً لما يصدق عليه فلم يبق عليه دليل عليه دليل عليه وما ذكره  
 من البرهان على ان الوجود ليس له فرد غير الحقيقة وان صدقة على ما يصدق عليه ذاتي على تقدير تمامه انما يكون في معناه المصدري فلما  
 يتم الدليل فظهر ان جريان الدليل في الوجود الحقيقي ايضا لا يخلو عن القليل والقال والمدا علم بحقيقة الحال كما لا يخفى ان القيم هذا المقام وهو  
 ولي التوفيق والالتزام قوله وذلك الامر آه اعلم ان قول المص والشايع وذلك الامر الآخر هو المجموع لما كان غير صحيح بحسب الظاهر لان  
 المجموع ان كان عبارة عن نفس الاجزاء فلا يكون المجموع امراً انما عليه ما وان كان عبارة عن الاجزاء مع الهياة الوحدانية فيلزم عدم  
 انحصار الاجزاء فيها فرضت اجزاء لكون الهياة ايضا جزءاً من الحقيقة بحيث ينقض عنها التوهم وقال اعلم ان المجموع ثمانية معان الاول الاجزاء  
 من غير ان يعبر بها بهياة وحدانية عرضاً او دخلاً الى الاشياء من دون اعتبار امر انما هو الثاني الاجزاء مع الهياة الوحدانية بان  
 يكون المجموع مركباً من الاجزاء والهياة الوحدانية فلا يكون المجموع كثيراً مخفياً والثالث الاجزاء من حيث انها معروضة لمان من غير ان  
 تكون الهياة داخلة في المجموع بل المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث عرض الهياة والمراد به هنا اي في قوله وذلك الامر الآخر هو المجموع  
 المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امراً انما عليه ما حتى يكون ذلك الامر انما هو المجموع وليس للجزء انفسها بل اعتباراً  
 الامر انما حقيقة وحدانية محصلة والمجموع حقيقة واحدة محصلة فكيف يراو بالمجموع نفس الاجزاء والمعنى الثاني انما هو لا يخفى في هذا



الاجزاء التي فرغت اجزاء بل يعتبرها امر آخر في الية الوحدة لانها لا يعم على ما التقدير في مجموع الاجزاء وهذه الية لا تارة  
من بية اخرى وهذه الية داخلية في المجموع فمقتضى مجموع آخر وكذلك بهذا التقدير لظهور ان كل المعنى الاول نفس الاجزاء والمفهوم  
شأنها لان الية داخلية في المجموع المعنى الثاني وعارضته له المعنى الثالث فلا استلزام بين الاجزاء والمجموع بحسب الظاهر ثم انظر الى  
سلك ما هنا اي الاجزاء مستلزمة لاي مجموع لان العدم حقيقة محتملة وله لوازم مختصة وليس حقيقة عبارة عن محض الوحدات لانها ليست  
حقيقة محتملة بل تعتبر معاجيباً وحدانية بان تكون الية الوحدة داخلية فيها وعارضته لها فكذا معروضه ليس نفس الاحاد بل يعتبرها  
هذه الية الوحدة لان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير ما هو كثير فالية الوحدة عارضته للكثرة بمعنى ان الكثرة مصداق  
لكل الوحدة المنتزعة ومنشؤها اجتماع الاجزاء فتلك الية المنتزعة عن الاجزاء لمقتضى هذا لفظه ان دفع ما قيل ان الوحدة والكثرة  
متناقضان فكيف يستلزم احدهما الاخرى وان الية الاجتماع عارض ومن استعمل قيام العرض الواحد بالكثرة لان الوحدة لا تعجز  
الاتاني في الكثرة بحسب الاجزاء والاقباضة في عروض الوحدة للمجموع من دون عروضه للاجزاء ولا شك ان الكثرة تستلزم العدد وكذا  
معروضها يستلزم معروضه فاما ان قلت على تقدير كون العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضه للية لا يمكن ان يكون  
ملك الية داخلية في حقيقة فتكون خارجة عن عارضته له وهذا يستلزم المحولية الذاتية لان كون الاجزاء التي هي العدد عدواً واحداً هو ما يباين  
اشرويه فقلت بالوحدات بعد اجتماعها وعروض نوع وحدة لها صارت حقيقة عددية وتقصيلاً ان ذاتيات العدد والوحدات وهي من حيث  
انها معروضه للية الاجتماع عددها فتتحقق الية الاجتماع ليقوم عرض الوحدات من حيث كونها معروضه للية عدد وكما يقال قطعاً  
اخشب من حيث عروض الية سر فلا يزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المحولية الذاتية غاية ما في الباب ان يكون العدد  
عن الوحدات المعروضه للية وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في رسالتنا الموسومة بالجواب العالي في الحكم المتعالية وفي حاشيتنا  
المعلقة على حاشيتي شرح الرسالة القطبية قوله اذ نقول انه لما علم القائل كون الدليل منقوصاً بسائر الكميات كالدار مثلاً فان اجزاء الدار  
ما دارا وليست بدار على الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين شبه الحش على فساد وزعمه بقوله لا يخفى ان بين  
الصورتين يعني بين الدار والوجود بل وانما عيها لان في الوجود غير تمام معروض الشئ نفسه استحتمل وباعلى تقدير انصاف جزئه بالوجود فان  
انصاف جزئه بداراً هو كونه جزئاً بالوجود فيكون الجزء من حيث هو كمال معروضاً وعارضاً لغيره فيعرض الشئ نفسه استحتمل بل يلزم  
اجتماع النقيضين استحتمل وباعلى تقدير ان لا يكون جزؤه متصفاً بالوجود والانه اذا لم يقف بالوجود يكون متصفاً بالعدم لا محالة وعدم الجزء  
يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع النقيضين استحتمل وفي الدار لا يلزم شئ منها اذ لا يمكن فيها اختيار الشق الاول لان الدار من الاعيان  
التي لا تصلح هوياً لان تعرض الاشياء حتى تصف اجزائها بما دارا معروض مفهوم الدار لا جزئاً منها فلا يستلزم عرض الشئ لنفسه استحتمل  
لان تلك الاجزاء ليست اجزاء لمفهوم الدار غاية ما يلزم عرض مفهوم الجزء والجزء مفهوم الكل وهو ليس بمجال وعلى  
تقدير اختيار الشق الثاني لا يلزم اجتماع النقيضين لان الاجزاء ليست بدارا والكل دار ولا يستلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل  
ولا سلب الدار عن الجزء انتفاء الجزء فلا يلزم اجتماع النقيضين في الكل وانما يلزم في خصوص الوجود لا استلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل

قوله وانما الحال انه لما زعم الشارح ان اتصاف احد النقيضين بالآخر موطاة محال اورد عليه المحشي بقوله بل هذا ليس بحال على اطلاقه بان يكون محل احد النقيضين على الآخر موطاة محال اني جميع العواد فان الجزئي لا جزئي لصدقه على كثيرين فلا يكون جزئيا بل لا جزئيا واللام مقوم مقوم لكونه حاصل في العقل وكل ما يحصل في العقل فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر في هذه الصورة صدقها في استبان ان صدق احد النقيضين على الآخر موطاة ليس مستحيل على اطلاقه كما زعم الشارح قال بعض الكابريه ان الشارح اراد بالحل المحل المعقب في المحسوس ولا شك في استحالة محل النقيض بهذا المحل واللا يلزم جماعا في الافراد وانت تعلم ان قول الشارح انما الحال ان تصيف آه في مقابلة قوله اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق ليس بحال يقتضي ان يراد بهذا الاتصاف ايضا المحل المعقب في المصورات وهو محال قطعاً لان ما يصدق عليه الوجود اشتقاقا لا يصدق عليه العدم اشتقاقا ولنا في هذا المقام تحقيق سطوع عليه ان شاء الله تعالى وفي تحقيقه كلام ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله غايه ما في الباب آه يعني غايه ما يلزم من اتصاف الوجود بالعدم كون الوجود معدوما ولا استحالة في الوجود معدوم واضرب عنه المحشي وقال بل غايه ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما مطلقا كان الوجود معدوما مطلقا وقد عرفت ان محسوس ذلك لانك قد عرفت ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق والوجود المطلق ليس معدوم مطلق فجزء الوجود لو كان معدوما مطلقا كان الوجود ايضا كذلك فمع كون الوجود موجودا في الجملة يلزم كونه معدوما مطلقا فيلزم اجتماع النقيضين مستحيل ومعنى قوله الوجود معدوم انه معدوم في الخارج لانه من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن وهي ليست بمعدومات مطلقة لكونها موجودات وذهنية قوله وليس المراد حل الوجود عند الشيخ الاشعري على ما يحل عليه حل اولي او حل متعارف فاني انت تعلم ان الكلام ههنا في اتصاف جزء الوجود به ولا معنى لكون الوجود محمولا على جزءه محلا اوليا اذ حل الكل على الجزء ولا يمكن ان يكون اوليا فلا يتصور حمله عليه على نسب الشيخ الاشعري الاحكاما ذاتيا بمعنى ان مصداق علم نفس ذات الموضوع بلا حيشية زائدة قاله قويد الواقع من المحسوس في غير موقعه وبهذا ظاهرا ما قبل بعض الكابريه انه ان اريد بالوجود والوجود الحقيقي فحل الوجود واولي وان اريد الوجود والمصدرى فحل متعارف ذاتي عند بمعنى ان مصداق الحل نفس الذات ليس على ما ذهبتي وعند غيري آه عند غيري الاشعري حل الوجود على ما يحل عليه حل الاشتقاق لان مصداق حل الوجود عند غير الاشعري ليس نفس المبتدئ فيكون خارجا عنها محمولا عليها بواسطة ذرونية نظرها وما قيل ان الوجود عند غيرهم عارض وحل العارض على المعروض ليس اوليا ولا ذاتيا فيكون محلا بالاشتقاق فلا يخفى سخافة قوله وقد عرفت آه فيه مسامحة لان المذكور فيما سبق ليس ان فكر نسب الشيخ الاشعري ههنا غير مناسب بل ذكره ان بانه الوجود متفجع على كونه مفقودا واحدا لكن لفهمه بطريق الالتزام ان ذكره به غير مناسب بهذا المقام قوله لا تصيف آه لما زعم القائل ان اجزاء الوجود لا تصف بالوجود ولا بالعدم اورد عليه المحشي بقوله فيه ان الكلام في الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين وهما التباينان ولا يعقل بينهما واسطة بين اثباتها فالحال وهو انه تحقق متبعي واسطة بين الوجود والمعدوم وهذان المعنيان ليس احدهما نقیضا للآخر بل الوجود وحده من نقیض الآخر وهو الوجود مطلق قوله فيكون اجزاء آه فيه اي في القول بان اجزاء الوجود عندكم من قبيل الاحوال نظروها ان

الحال عند شكيها تامة تحقق موصوفها الذي هو الوجود فلو كان الوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالاً تكون تابعة لتحقيق موصوفها الذي هو الوجود وج يلزم ان يكون الكل الذي هو الوجود قبل تحقق اجزائه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فيلزم ان يكون الكل مقدماً على الجزء مع انه باطل وفيما بعض العقالين بالحال قالوا ان الاعدادات ثابتة وان تحقق مرادف الثبوت داعم من الوجود فلا يكون عند تحقق الموصوف نفس وجوده وبالجملة قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده محل نظر لان تحققه عند بعض قائله الحال اعم من الوجود فافهم قوله لان الحداه لما كان ظاهر كلام الشارح والا على ان هذا الجواب قول المصنف لانه مبنى على المشهور من انحصار الاجزاء الحديثة في الاجزاء الذهنية فلم يتم الجواب على غير المشهور من جواز التميز بالاجزاء الخارجية قرر المحشي كلامه بحيث تم الجواب على المشهور وعلى غير المشهور وقال قول الشارح لان الحداه لتدليل لابتناء الدليل على تميز الجنس والفصل وحاصله اى حاصل كلام الشارح ان الدليل مبنى على تميز الاجزاء التي بهما يحد هذا الجزء في المشهور مختصة في الاجناس والفصول وفي غير المشهور قد تكون اجزاء عامة متميزة على ما نقل الامام الرازي عن الشيخ انه صرح في الحكمة بشرقية كجواز التحديد بالاجزاء الخارجية فلا بد في اتمام الدليل من ان تربط التمايز بين الجنس والفصل حتى يقال انها قبل ابعده وثبت تمايز الاجزاء الحديثة على المشهور وغير المشهور بهذا الحاصل ان الاجزاء الذهنية اجزاء حديثة قطعاً سواء كانت الاجزاء الحديثة مختصة فيها او لا فلا بد لتمام الدليل من اثبات التمايز بين الجنس والفصل حتى ثبت تمايز الاجزاء الحديثة مطلقاً مع انه لم يثبت وقبها نك سابقاً على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه اى الدليل الثاني نفى الاجزاء الخارجية كتحصيل منه نفى الاجزاء العقلية بناءً على القول الصحيح عند المحشي من استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي هذا جواب رد المصنف على الدليل حاصله انه ليس المراد بالاجزاء في الدليل الاجزاء التي بل المراد بها الاجزاء الخارجية سواء كان التحديد بها سمياً او لا وانما ابطال تلك الاجزاء بطل الاجزاء الحديثة بحكم التمايز بينهما فاقول بابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل ليس بشئ لان في الحالف لما به المقصود ومنه وليس المقصود منه نفى الاجزاء الحديثة بل نفى الاجزاء الخارجية فانهم قوله فلا يلزم انه لما زعم المصنف والشارح انه على تقدير اتصاف جزء الوجود بالعدم فلا يلزم الاكون الخارج مركباً من اجزاء متصفة ببقية متصفة ولا بقية فيه كما في سائر المركبات فان كل مركب من اجزاء متساوية في الوجود ومركب من اجزاء متصفة ببقية متصفة ورده عليه محشي بان الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود والمطلق والعدم المطلق فلو كانت هذه الاجزاء معدومة مطلقة يلزم عدم الشئ من الاشياء المحض كما ان الشئ والقياس على المركبات الاخر قياس من الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير اتصاف اجزائها ببقية متساوية كبرها من الاشياء المحض بل لا يلزم تركيبها وليس عين هذا المركب والاتصاف به قوله وكذا الحال اه كان شارحاً يقول وكذا الحال في الاجزاء الذهنية اه الى ان هذا الجواب اى جواب المصنف لانه مختار انه يتصف بالمعدوم ليس مختصاً بالاجزاء الخارجية كما يتوهم من تحليل المصنف بالمشرة حتى يكون هذا الجواب مع الجواب الاول جواباً واحداً راجعاً الى الترويض بان يقال ان اريد بالاجزاء في قوله فتلك الاجزاء متصفة بوجوه اولية بالاجزاء الذهنية فهو مبنى على تمايزها في الوجود الخارجي وهو موقوف وان اريد بها الاجزاء الخارجية فنحن ارادنا متصفة بالعدم ولا محذور في اتصاف الاجزاء الخارجية ببقية الكل بل هو جازي في الاجزاء الذهنية ايضا فانه يجوز ان كل قبض الكل على الجزء الذهني كما يجوز ان كل قبض الكل على الجزء الخارجي فلما حسن الترويض وتحليل المشرة على سبيل الاتفاق وتخصيص ان الجواب ختياً

الشيء الثاني وهو ان اجزاء الوجود تصنف بالعدم كما اشار اليه الشارح بقوله وكذا الحال في الاجزاء الذهنية التي يصح على إطلاقه ان الطبيعة النوعية من جنس  
الطبيعة الجنسية والفضائية كون الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة الجنسية والفضائية على ان كل شيء من الاعراض العلة لها خارجتها من غير  
لها بسبب مفهومها وان كانت خارجة عن الاجزاء ومغايرة لها بسبب مفهوم فيكون علمها عليها بالكل العلوي متفعا لامتدادها العينية في الموضوع والمحمول في كل  
الاولى وبالكل المتعارف واجبا لان مدار العمل المتعارف على الاتحاد في الوجود وهو يتحقق بين الطبيعة النوعية وبين الطبيعة الجنسية والفضائية  
واذا انتفى عمل طبيعة الوجود وعلى الاجزاء بالكل الاول فوجب ان يكون عمل نقيضها عليها بالكل الاول واجبا ولا يلزم ارتفاع النقيضين  
وعمل نقيضها عليها بالكل المتعارف متفعا لا يلزم اجتماع النقيضين والمرد بالكل الاول للنقيض سلب لكل الاول فاطلق العمل على  
سلب لكل لان اطلاق العمل بحسب الاصل على الايجاب وسلب على السواء كما صح به الشارح وغيره من المحققين فلا يلزم ان لا يلزم  
من انتفاء عمل شيء بالكل الاول عمل نقيضه بالكل الاول لان عدم عينية شيء لا يستلزم عينية نقيضه والحاصل ان الوجود وطبيعته نوعيته  
فالوكان مركبا من اجزائه التي هي الجنس والفصل فيكون جملة على اجزائه بالكل الاول متفعا وبالكل المتعارف واجبا وحال نقيض الوجود  
يكون على عكس التزويد في الدليل ان كان بحسب العمل الاول بان يقال ان اجزاء الوجود واما عين وجوده او بعينه فليس الجزئية متفعا  
على الكل وليس عين وجوده او بعينه الوجود بنفسه عين الوجود وهذا الجواب يجري في الاجزاء الذهنية باعتبار الشق الثاني والآخر ان كون  
الوجود مركبا من اجزاء متصرفة بنقيض الكل لان نقيض الكل باعتبار العمل الاول يعمول على الجزء الذهني ولا اتحاد فيه واللازم وان لم يكن التزويد  
بحسب العمل الاول فلا يجري هذا الجواب باعتبار الشق الثاني لان عمل الكل على الجزء الذهني بالكل المتعارف واجب ولا يعمل عليه نقيضه  
بالكل المتعارف واما بعض الكاهن ان التزويد في الدليل باعتبار العمل الاول بعينه غاية البعد ويأبى عنه الفاظ الدليل غاية الالزام  
في تقرير كلام الشارح ان الاجزاء العقلية لا يجب ان يعمل عليه الكل اشتقاقا حتى لا يصح حل نقيضه الاشتقائي الذي هو العدم وان اثر  
عمل النقيض مواطاة لا يلزم ان يرد العمل الاول لان عمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالكل المعية في المحصورات فلا يجب عمل  
الكل على طبائع الاجزاء العقلية فحيز ان كل نقيض الوجود على طبائع الاجزاء العقلية ولا فساد فيه ونحن قد عرفنا ان عمل الكل  
على طبيعة الجزء الذهني بالكل المتعارف ضروري ولا يلزم كونه كليا متكررا النوع كما عرفت ثم اذا لم يعمل الوجود على طبيعة الجزء بالكل المتعارف  
المواطاة فيجب عمل نقيضه بالكل المواطاة وهو الوجود ولا كلام فيه بل الكلام في العدم وعلى تقدير عدم عمل الوجود مواطاة لا يجب  
عمل العدم اصلا لا مواطاة ولا اشتقاقا لجزا ان عمل الوجود اشتقاقا فلو لم يكن التزويد حاصرا فعلى تقدير عدم عمل الكل على طبيعة الاجزاء  
مواطاة لا بد وان يقال ان التزويد باعتبار العمل الاشتقائي والمرد بالاتصاف العمل بالاشتقاق وح حاصل الجواب ان الاجزاء متصرفة  
بالعدم ولا يلزم منه العدم وميتة اجزاء الوجود ولا قباحت فيه فان الوجود معدوم فاجزؤه ايضا معدوم وقد روي له الجواز ما جاز  
ان يكون من الخواص ما تصور به وجب تصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كك اعترض عليه شيء يقول انت تعلم ان في التزويد  
تصور واحد متعلق بالمعرف بالعدم ولا بالذات والمعرف بانتم تاياما بالعرض كما هو منه فاذ تصور كنه الشيء بعد تصور خاصته كان  
بهتائى في هذا التعريف تصور ان احد بما يتعلق بكهنه والاخر متعلق بنجاسته فالتصور الثاني اي التصور المتعلق بنجاسته حصل لهذا

من غير كسب يحصل التصور الاول في التصور كنهيا بشئ ايضا تلك اذ لا نظير سبب في تصور كنه الوجود بالخاصة فانه لا بد في الفلز ان يكون  
الكاسب مرآة في امامة الوجود بحيث يشهدا لغيره عاوده فلا يقضي الكنه ان يكون مرآة لكون الوجود من حيث هو كنه وهو باطل اذ لا بد  
من ان تكون المرآة متحدة للمرئي ذاتا والخاصة ليست كذلك وبالجملة اذا فرض تصور كنه بشئ بعد تصور الخاصية يكون تصور الكنه من غير  
نظر لان النظرا لا يتحقق لو كان المعروف مرآة للمعرف والخاصة ليست كذلك فايروان يراه الكاسب لا يوجب بداهة المكسب فبذلك تصور  
الخاصة لا يوجب بداهة تصور الكنه والاصح كسب نظري عن يدبي على انه لو لم يلغ قوله لان في التعريفات تصور واحد وان حصل  
التصور الثاني بالنظر فمذا النظر متعلق بهذا التصور لا بالتصور الاول فيكون التصور الاول يدبي لا يعمد بتحقيق النظرية فمذا النظرية الذي  
ذكرني بيان افادة ان خاصية تصور كنه بشئ لا يوجب كسبية الوجود بل يوجب كسبية تصور الخاصية يدبي كان او نظرا ولو استلزم تصور  
كنه بشئ لم يكن هذا التصور لازما منه نظرا اذ لا علاقة له بالكسب فهو يدبي على كل تقدير قال بعض الاكابر قد حقيقة النظر حركات ان حركة  
من المذاهب الى المبادئ وحركة من المبادئ اليه ومنها النظرية على هذا وعلى الحركة الاولى او الثانية فاذا فرض ان الخواص حصلت  
بالحركة الاولى ثم رتب وتوصل بعاده الكنه فلما شك ان هذا الكنه حصل بالحركتين فقد دخل في حد نظري بل لا يفي بالحسنى ان زعم ان حسنى  
النظري ليس بذات من افعال حاصل مرآة فلما تمام هذا فان الكلام انما يفي في نظري بالمعنى المذكور ويدبي الذي يقابلوه ان زعم ان جعل المرآة  
لازم بالمعنى المذكور فتصور الكنه فمذا تصور الخاصية بهذا الوجه اذا فرض فلا ينفع عدم المرآة شيئا بل يكون بذات مادة النقض على جعل المرآة لازمة  
بفكر كسبي الحركتين بل الذي نفي بيان ان الثالث هو المذكورة ان نظروا لا فلا ينفع وانت تعلم ان تصور الخاصية اذا لم يكن مرآة فتصور  
الكنه فلا يكون تصور الكنه بعد تصور الخاصية فمذا تصور الكنه المرآة للخاصة المرآة لغيره وانما يتبين ان عدم المرآة بيان  
عدم صحة الصورة المذكورة لعدم المرآة فمذا تصور الكنه المرآة لغيره وانما يتبين ان عدم المرآة بيان عدم صحة الصورة المذكورة  
ونفس البلية لا يتوقف على الاعتراف بالواقع فمذا تصور الكنه المرآة لغيره وانما يتبين ان عدم المرآة بيان عدم صحة الصورة المذكورة  
واجاب عن الحسنى بقوله اي شبهها يعني انه ليس المراد بالمصادرة المصادرة الحقيقية فانها عبارة عن توقف علم مقدرة الدليل على علم  
المدعى ومنها ليس كسب بل المراد بها شبه المصادرة وهو لا يرد مقدرة مساوية المدعى في الجملة وانها وهنالك فان صدق اعتراف  
في مواقع موقوف على صدق بداهة فمن لا يسلم بداهة لا يسلم اعترافه لكن العلم بها اي بالاعتراف موقوف على العلم بها اي بالبداهة حتى يكون  
مصادرة حقيقة والحق ان ليس هنالك شبه المصادرة ايضا لان كل احد يعرف اعتراف الوجود ولا يعلم بداهة لان البلية اصطلاح لا يلحق  
بالعلم بل كل احد من الخوام بخلاف اعتراف الوجود وهذا هو مراد من قال ان اعتراف الوجود مركز في الاذهان العامة لان الكلام في الوجود وحده  
بخلاف البلية فيستلزم الاعتراف على البلية فلا يرد ما قال بعض الاكابر قد ان الاعتراف كما انما مركز في الاذهان العامة لك البلية مركز  
فيما ان ينافي في البلية ينافي في الاعتراف وانما التمس الى ان مراده شبه المصادرة بقوله فان من لا يسلم اى انك اوردت مقدرة  
ويكون الوجود واعترافا مساويا لعل المدعى وهو بمرآة الوجود في عدم التسليم فان من لا يسلم لعل المدعى اعني بداهة الوجود وكيف يسلم  
اعترافه وفيه انه اذا قام الدليل على الاعتراف فلا مجال لعدم التسليم والمنع اذ لا معنى لطلب الدليل بعد اقامته فلا يكون الاعتراف مساويا لعل المدعى

في عدم التسليم حتى يتحقق شبه المصادرة فالاولى ان ينظر في الدليل ويترك ذكر المصادرة وما يقال فالاولى دون فالصواب لانه انما  
 في منه مقدمة توطئة للمنع في دليلها اذا منسج يكون على الدليل حقيقة ويجوز منعه قوله فبازان يوجد ذلك لان الحوادث كلها كانت  
 مستندة الى المدعى وهو الفاعل المنتزاع على الاطلاق وما جعل في هذا العالم الاكثر الاشياء اسبابا بانها لا نظمته وحكمته فلا استناد انتهى الى شئ  
 سواه فبازان يوجد العلم بالخاص من دون العلم بالعام بان لا يكون العلم بالخاص ولا العلم بالعام شرطا لكون العلم بالخاص شرطا لوجود العلم بالخاص  
 من دون العلم بالعام مع عدم تحققهما او مع تحققهما وعلى كل تقدير لا يلزم الشرية وقوع علم بالعام من وقوع علم بالخاص حتى تثبت بها اخر في الام  
 من الخاص اما على الاول فظ لانه اذا انتفت الشرط فليس ما يجب الاثرية وقوع علم بالعام من وقوع علم بالخاص اما على الثاني اي على  
 تقدير ان يكون للعلم بالخاص شرطا ويجوز تحقق علم بالعام الشرط وبدونها فبازان يكون علم بالخاص مع الشرط وبدونها اكثر من وقوع  
 علم العام كضرورة ان الشرط عادية غير حقيقية لا يتوقف عليها الشرط حقيقة فبازان يكون تحقق علم بالخاص مع الشرط وبدونها  
 اكثر من تحقق علم العام كعدمه من ان الشرط عادية غير حقيقية وهي الاسباب العادية وظهر  
 ان شرط العام بعض من شرط الخاص اذا العام جزء لخاص فشرطه جزء من شرطه فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من  
 غير عكس اي لا يكون وقوع علم العام قليلا من وقوع علم الخاص فتعقده بدون شرط الخاص فيلزم ان يكون العام ارفع من الخاص  
 وذلك اي الاندفاع لان علم العام والخاص مع شرط الخاص اكثر من علمها بدونها يعني ان قلته تخالف الشرط عن شرطه الغير الحقيقية انما  
 يستلزم ان يكون علم بالعام وكذا علم بالخاص مع الشرط اكثر من علمها بدون الشرط وكذا من عدم علمها مع الشرط لكن يجوز ان لا يكون  
 لها شرط او يكون لها شرط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم العام كحصوله انما سلمنا ان عدم تحقق الشرط مع تحقق الشرط  
 قليل وكذا تحقق الشرط بدون تحقق الشرط ايضا قليل لكنه لا يقتضي اشرية تحقق علم العام من علم الخاص حتى يلزم اشرية العام من الخاص  
 او يجوز ان يكون تحقق علم الخاص بدون الشرط اكثر من تحقق علم العام بدونها فيكون علم العام بدون الشرط عادية مثلا وعلم الخاص بدون  
 مرتين وان كان اقل من علمها فليست اقل بعض محصلين بل وجهه ان المدعى على تقدير كون الشرط عادية هو الاخر في العادة اي  
 بحسب الظاهر الغالب فتجوز كون العلم الخاص للمادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر قوله كالجواب وفيه اي في تمثيل الشرح  
 بالجواب الذي هو الجنس العالي وانواعه المرتبة الى الانسان الذي هو السافل اشارة الى ان المقدمة القائمة بان شرط العام شرط  
 الخاص بالقياس الى تحقق في الافراد ايضا لا يتم كاية بل تامة شي فبازان كان العام ذاتيا للخاص دون فاذا كان عرضيا لانه فان كل ما يتوقف  
 عليه العام العرضي سواء كان شرطا او غيره لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانها هي العام العرضي والخاص متغاير لان بالذات وشرط واحد  
 المتغايرين لا يلزم ان يكون شرطا لآخر فشرط العام العرضي لا يجب ان تكون شرطا للخاص لما كان القائل ان يقول منع كون شرط  
 العام بعض شرط الخاص انما يتم لو كان الشرط على معناه واما اذا اراد به اللازم فلما يتم اصلا اذ يكفي في الاستدلال على الاعتراف انما كان لوازا  
 العام بعض لوازم الخاص فوجود علم العام مع اللوازم اكثر من وجود علم الخاص معها ولا يمكن ان يوجد علم بالعام دون اللوازم فدفع بقوله وكذا لا يتم  
 المقدمة القائمة بان شرط العام شرط الخاص بالقياس الى تحقق في الافراد كلية ان اريد بان شرطه اللازم فان العام اذا كان غير لازم



للاخص فلا زعم اى لازم العام ليس لازم اى للاخص يعنى ان كون لوازم العام لبعض لوازم الخاص انما يتم اذا كان العام لازما للخاص  
وهو غير مسلم وادور عليه بان الكلام فى الاعم المطلق لا فى الاعم من وجبه وهو لازم للاخص مع الصادرا ع من وجبه وفيه ان اللازم انما يفتك  
عن المنزوم فى شئ من الاوقات وما يجب فى الاعم المطلق شمول الافراد يعنى ان يصدق الاعم على كل افراد الاخص لا شمول الماديات  
فالعموم المطلق لا ينافى عدم النزوم ولو كان الامر كما زعمه المورد وزعم حصر المعجبه المطلقة العامة فى الدلته وهو خلاف مقررتهم قوله  
نعم اه اى القول بان اذا كان الاعم جزءا للاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرطا تحقق الاعم فى الذهن شرطا تحقق الاخص  
انما يتم اذا شرط فى علم الشئ بالكنه تصور جزاء بالفته ما بلغت حتى ييب ان يكون كل جزء عام للاخص سواء كان قريبا او بعيدا تحققا فى الاعم  
عنه تحقق كنه الاخص فيه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فكيف يذم ان يكون شرطا تحقق كل جزء عام شرطا تحقق علم الاخص بالكنه بل  
الجواب بان معنى قوله انه اذا كان الاعم جزءا قريبا للاخص وكان الاخص معلوما بالكنه التفصيلي يكون شرطا تحقق الاعم شرطا تحقق الاخص  
قوله انه انما نفس المبهمة اه انت تعلم ان الكلام فى الوجود المطلق وهو معنى واحد كما صرح به الشايع فيما سبق حيث قال لخلاف فى كون الوجود  
بديسيا او كسبيا معنى على كونه مقبوما واحدا مشتركا فلا ينافى سب هذا الترويدا اذا احتمال للشئ الاول من الترويد على تقدير كونه مقبوما واحدا مشتركا  
ضرورة انه على تقدير كونه معنى واحدا لا يمكن ان يكون عين المبهمة بل على تقدير كونه عين المبهمة يكون الوجود حقايق تتماثل كالمبهيات وانما  
عنه بعض الاكابر بقية بان لم يتم قد صرح من قبل بان مراد قائل الكسبية الوجود الحقيقي واذا كان كذلك الوجود داما مشترك عارض للمبهيات  
او نفسا فالترويدا نسب والايروان قول الشايع ومن قبل ان البداهة متفرقة على الاشتراك يدل على ان النظرية ايضا مرتبة عليه لان شئ قد دل  
النزاع لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبداهة والنظرية واحدا فلم يكن المبني عليه لهما واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لا يجب اتحاديته قول  
الخصمين وقد صرح الشايع انه على تقدير عدم الاشتراك لنج دعوى النظرية بناء على انه ليس كنه شئ من المبهيات بديسيا وانت تعلم انه اذا كان مراد  
قائل الكسبية الوجود الحقيقي فلا ينافى سب ان يقال الوجود الحقيقي عند القائلين بالكسبية ما مشترك وانفس المبهيات لانه لو كان نفس المبهيات فتبينما  
بديسية وبعضها نظرية ولم تثبت بعد انهم قالوا بكون كسبية الكنا جميع الحقايق وايضا قد صرح الشايع فيما سبق ان الخلاف فى كون الوجود بديسيا  
او كسبيا معنى على كونه مقبوما واحدا مشتركا سواء كان موضوع البداهة والنظرية واحدا او مختلفا بان يكون موضوع البداهة معنى مقصدا  
وموضوع النظرية معنى واحد اخر اعنى الوجود الحقيقي وعلى التقديرين بناه على كون الوجود معنى واحدا مشتركا فالترويد غير مناسب لان الوجود  
الحقيقي عند القائلين بالكسبية معنى واحد مشترك جعل النزاع لفظيا غير ضرر فلا بأس باختلاف المبني عليه بالبداهة والنظرية فانهم قوله فانه  
ليس اه اعلم انه قال الشايع انه ليس شئ من المبهيات بديسيا انما البديري بعض وجوها وادور عليه شئ بقوله لا يخفى ان بعض المبهيات الموجودة  
فى الخارج بديسية ملائمة للشك ان كثير من المبهيات يعقل بالوجود العرضية الموجودة فى الخارج كما يعقل الجسم كونه متصفقا باسواد والبياض وهذه  
الوجود معلومة بكنهه الذى هو مختص بالبديريات واعلم ان تقدير الوجود العرضية الموجودة فى الخارج اشارة الى وضع ما اجاب الفاضل به من ان  
عما اور على الشايع من ان كل وجبه كنه شئى ولما كان جميع الاكنا نظرية فجميع الوجود ايضا نظرية فيلزم نظرية جميع التصورات وتحصل جوابه بان الوجود  
التقاربية والمراد بالمبهيات المبهيات الموجودة فى الخارج ولا يذم من نظريتها نظرية الوجود ووجه النزاع ظاهر بالجملة بعض المبهيات تعقل بالوجود

الموجودة في الخارج فلو لم يكن كنه هذه الوجوه متصورا بالبدئية يعني لو لم يكن هذه الوجوه معلومة بالكنها بل تكون معلومة بالكنه او بالوجوب بان  
يجعل الكناها او وجوبها مرة لملاحظة المكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة او عند قصد علمنا بالمسيات ان لم يحصل  
نفس الوجود بل كناهاها ووجوبها فان هذه الاكثاد او الوجوه اما مرة للمسيات فالمسيات ملتقطة اليها لا بالوجوه المفروضة ههنا واما مرة للوجوه  
التي هي مرة للمسيات فيلزم كون الوجوه مرة ومرثيا معاني ملاحظة واحدة وقصده واحد فيلزم كونها ماصلة وغير حاصله ومقصوده غير مقصود  
فلما يرد انه يجوز ان يتصور الوجوب بالوجوب ولا يلزم كون المقصود بالعرض مقصودا بالذات في قصد واحد لكون القصد منها متعدد اذ عرفت  
السواد بالوجوب قصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فمنها قصدنا لما عرفت ان منها قصد واحد او ما قيل ان السواد مثلا اذ البصر اه  
وجعلناه مرة لملاحظة الجسم فقد حصل شئ في الذهن نعلم انه هو السواد وما لا يدري ان كنه السواد الموجود في الخارج ام لا وما لا دليل على حصول  
كنه السواد في الذهن فلا يخفى فاني اذ قد علم بالدليل الذي ذكره الحاشي ان كنهه قد عرف قولهم لا شك اننا قلنا تعريف الوجود ولا يدل على  
كسبيته لان تعريف الوجود انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان التعريف متفرعا عليها اي على الكسبية فلا يصح الاستدلال به اي  
بالتعريف عليها اي على الكسبية يعني ان التعريف متفرع على الكسبية فلو استدلل بالتعريف على الكسبية يلزم الدور فقامت الاستدلال ان تعريف الوجود  
انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته لان نذهب المعرفين معلوم وهو انهم ذهبوا الى البدئية او نعم الفارابي وهو قائل ببدئية الوجود ونسبته  
القول بالكسبية الى المعرفين باطل لو سلم ذلك فتعريف الشئ لنفسه متفرع على نفس كسبية الوجود ولا قابلية في ان يدل تعريف الشئ على  
كسبيته لان لمسبب يدل على اسبب فيصح الاستدلال بالتعريف على الكسبية ولا يلزم الدور ايضا تعريف شئ يدل على حصوله بالكسب ولو كسب  
وهو نياتي بالبدئية لما عرفت ان البديهي ما لا يمكن حصوله بالكسب لا يحصل بغير الكسب وبغيره ما يرد على المعنى ان اشتغال العقل بتعريف الوجود  
لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم والمقصود نظرية بحسب الواقع وجه الاندفاع ان اشتغال العقل بتعريفه يدل على  
حصوله بالكسب في الواقع فيكون كسبيا لا بدسيا لان البديهي ما لا يمكن حصوله بالكسب لا يحصل بغير الكسب فالتفتيل ما ذكر في الاستدلال من  
انه لا يشتغل العقل بتعريف التصورات البدئية غير مسلم لان النزاع انما هو في تصور كنه الوجود وبما منه وري او نظري فاذا فرض كونه نظريا  
لا يلزم عدم صحته تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوبه قلنا قد سبقتنا الى اية الاصح ترسيم الشئ بعد قصد كنهه وقد سبقتنا الى اية  
الى ما لا داعية تذكر قوله فيكون تعريفه اذ علم ان التعريف اما حقيقي وبجسيم التصورات ابتداءا وهذا مشكل على نذهب الحاشي اذ لا يحصل عنده  
صورة المعرفة بالفتح وصورة المعرفة بالكسب حاصله من قبل فلا يحصل الصورة بالتعريف لتحقيق ابتداءا لان يقال المبادئ وان كانت  
حاصلة لكننا لم تكن معرفة لعدم الترتيب فيها وبعده الترتيب صارت معرفة بالكسب وبالجملة صورة المقيدة اعني التي لم تكن حاصلة من قبل  
بل حصل بالترتيب ابتداءا فانهم اوهط على يحصل به التصور ثانيا والمقصود منه الاحتضار ثانيا فقط لا من حيث انه مدلول اللفظ ولا من حيث انه كنه  
او وجه شئ والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده في نفس الامر او الحاشي في شرح الرسالة القطبية قد  
سبق الى بعض الاوامر ان المراد من نفس الامر الوجود الخارجي والمحقق على ما صرح به بعض الاجلة من المتأخرين انه هو الوجود بحسب نفس  
الامر مطلقا كيف والحدود والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالموجودات الخارجية والنظر الحكمي ليس مقصورا عليها وانما الظاهر ان المراد بالجو

بحسب نفس الامر الوجودي الخارج اعم من ان يكون بنفسه او بمقتضى لان الحكمة باثنته عن الموجودات اشتمل الامر به سواء كانت موجودة في الخارج بانفسها او بمقتضاها وليس الغرض العموم من الوجود والنجوى والذهبي حتى يلزم ان يكون تعريف العنوانات التي ليس لها معنوا تعريفها بحسب الحقيقة فيلزم ان يكون جميع التعريفات حقيقية ولا يوجب التعريف بحسب الاسم اصلا ضرورة ان كل مفهوم موجود في ذهن من لو كان المراد من الوجود بحسب نفس الامر الوجودي في الخارج بنفسه لم يكن تعريف الوجود بمقتضى تعريفها بحسب الحقيقة بل بحسب الاسم فقط كما في العنوانات التي لا معنوا لها فيلزم اخراج تعريف بعض الحقايق النفس الامرية عن التعريف بحسب الحقيقة وادخاله في العنوانات المذكورة وبالجملة الحقيقة النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بمقتضاها خارجا عن تعريفها بقبل العلم بوجوبها بحسب الاسم وبعده بحسب الحقيقة وبقول العنوانات التي لا حقيقة لها بحسب الاسم فقط فلا يرد ان عموم ان الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر في كمال التعريفين فيجوز ان يكون بعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط لان المقصود والاهم في الحكمة تعريف الحقايق النفس الامرية لا معرفة العنوانات التي ليس لها معنوا فانهم والى التعريف بحسب الاسم وهو يحصل به تصور العلم بوجوبه فيما وكل منها ينقسم الى الحد والرسم علم انه ان التعريف بجميع ما دخل في مية الشيء وحقيقته كان حدا حقيقيا وان كان شيئا خارجا عن حقيقته كان رسما بحسب الحقيقة وان كان بجميع ما دخل في المفهوم الذي دل عليه الاسم طابقت كان حدا اسميا وان كان شيئا خارجا عن ذلك المفهوم مدلول عليه بالاسم انما كان رسما بحسب الاسم وكل من هذه الاربع ينقسم الى التام والناقص فصار اقسامه ثمانية فيبقى اقسام التعريف بانقسام التعريف اللفظي الى تسعة اقسام وقد طال الكلام في التعريف اللفظي فذهب الشارح ومن تبعه الى ان من المطالب التصديقية قال الشارح في مقدمته هذا الشرح قولك ان الضمنف هو الاسد ليس تعريفه حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع اللفظ الضمنف من بين المعاني المخزونة ليلتفت اليه في موضوع بارادته فانه التصديق وهو بطلانها بل القصة تمسكين بانه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل حصول التصور سابقا ولو لم يحصل التصور سابقا لم يكن التعريف لفظيا اذ لابد من حصول المعنى الموضوع له في ذهن حتى يصح تفسير المعنى للمعلوم بلفظ اشبه فلو كان فيه تحصيل صورة لم تكن تلك الصورة الا الصورة التي حصلت في ذهن سابقا فيلزم حصول الحاصل والنجوى ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلته في الخزانة لاني المدركة فانما عند زوال الالتفات اليها ينزل عن المدركة يبقى في الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها يحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق متى يلزم حصول الحاصل واجب عنه بانه قرر المحشى هذا التمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما كان المعنى مخطوفا بالبال حاضر في القوة المدركة على الوجه المعين المتنازع مع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي فليس الغرض منه حصوله في المدرك والالزام تحضار الحاضر فالغرض الاصل التصديق والايرو عليه هذا الايراد ولو اريد بالحصول ههنا هو الحصول في المدرك المعنى المحصور لم يتوجب عليه العلم واعترض عليه محشى في بعض تصانيفه بان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ حتى يصدق بمعنى الكلام والمعنى غير حاضره هذه الحيثية وان كان ملققتا اليه طلقا وبالجملة المقصود من التعريف اللفظي تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحيثية تعليلية واجب عنه بان الحيثية التعليلية خارجة عن المصدق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي الا في المدركة لزم احضار الحاضر قال بعض الاكابر قد المحصور على نحو من حضور من اللفظ وحضوره في نفسه والمقصود من التعريف اللفظي

المحصور الذي يكون بسبب اللفظ وهذا لم يكن يتحققا من قبل وانما تحقق من قبل المحصور الذي لا بسبب اللفظ وانت تعلم انه يخرج الى الحقيقة تفصيلا  
 ولو كانت الحقيقة تفصيلية يلزم المحصور ابتداء لان صورة هذا المقيد لم تكن حاصلة من قبل وهو خلاف المقصود من التعريف اللفظي وان  
 لم تكن الحقيقة تفصيلية يكون محصوره من جهة اللفظ عين محصوره لان جهة فليزوم احضارها الى اضرع ان التعريف اللفظي ج اي حين  
 كونه من المطالب التصديقية يكون بخلافها خارجا عن وظيفة اهل العقول بخلاف ما اذا كان المقصود منه فهم المعنى من اللفظ الموضوع  
 ليحصل التصديق تبعاً والحق ما فاذا الى اخطا العلامة البنارسي قدس سره ان غاية ما يلزم منه خروجه عما ينظر فيه بالذات ولا يلزم خروجه عما  
 ينظر فيه بالعرض فان اهل المنطق يجتنبون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها وتسبيل المقصود وذهب المحقق الفخري الى ان من دفعه  
 الى انه من المطالب التصوريه ثمة عين عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمي فانهم قد فسروا التعريف الاسمي بحيث يدخل فيه اللفظ فيظهر  
 فيه ما يشترط الاسمي وجعلوا التعريفات المذكورة في كتب اللغتين من التعريف الاسمي ولا شك ان المذكورات في كتب اللغة تعريفات لفظية  
 واعترض عليهم كحشي بقوله ومن البين ان البديهي يحل التعريف اللفظي اذ كان خفيا بمعنى ولا يحل التعريف الاسمي لان التعريف الاسمي  
 يعني التصور ابتداءً والبديهي غير محتاج الى شيء يفيد تصوره وانت تعلم ان التعريف اللفظي عند مشترك بين ما يحصل به التصور ثانياً  
 وبين ما يشتمل الاسمي واللفظي ليس بما ان الاسمي فالبديهي يحل التعريف اللفظي الاسمي عنده ولا يحل الاسمي الذي يحصل بتصوره مالم  
 يعلم وجوده في نفس الامر ابتداءً لان البديهي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحضار ثانياً بعد الذهول والاحتياج الى ما قال كحشي  
 في شرح الرسالة ان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي اي التعريف الذي يتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحي حتى يرو عليه ان في شمول  
 التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي التعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي نظراً الى ان المقصود منها معرفة حال اللفظ الان يقال انها وان لم تكن  
 فيها مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي عليها وذهب بعض عاظم المحققين  
 وهو المحقق الدواني الى انه من المطالب التصوريه والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخروجة ولما كان مستوهم ان يتوهم انه لو كان المقصود  
 منه الالتفات لم يكن من المطالب التصوريه لان الالتفات كيفية عارضة للعلم التصوري لانفسه دفعه بقوله اي غرض المعرفة من تصوره  
 المعرفة في المذكرة مرة ثانية يعني ان المراد بالالتفات هو ما تصوره المعرفة وحصوله في المذكرة مرة ثانية اي الالتفات الى صورة المعرفة  
 واستحضارها في المذكرة ثانياً بعد زوالها عن المذكرة وحصولها في الخزانة متمسكاً على ما ذهب اليه ومعتزلاً على الشايع رحمه الله بان الغرض من  
 لو كان معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان بخلافها خارجا عن المطالب التصوريه واما اذا كان الغرض من تصوره يسمى اللفظ  
 فليس لك كما اذا قلنا انضغف موجود ولم يفهم السامع من الغضغف معنى ففسرناه بالاسد يحصل له تصور معناه فذلك من المطالب  
 التصوريه كيف والقوم علماء التقدم بالاسمية على جميع المطالب بانه مالم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا يتشبه طلب  
 حقيقة ولا التصديق بهلية المذكرة وهذا ما يتوهم اذا كان التعريف اللفظي داخل في مطلب ما وذلك لان فهم المعنى من اللفظ يحصل  
 من التعريف اللفظي كما يحصل من الاسمي فلو لم يكن لللفظي داخل في مطلب ما كان الاسمي داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدماً على سائر المطالب  
 ولم يصح احتياجها اليه لئلا قال كحشي في حواشي شرح التهذيب واعترض عليه هنا بوجوب الاول قال وانت تعلم ان التعريف الاسمي مطلب

ما لا سميت به اى بالتعريف الاسمي لغير معنى اللفظ ابتداءً بالابتداء للتعريف اللفظي فانه اى التعريف اللفظي بعد تصوره اى بعد تصور معنى اللفظ اذ  
فيه تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشتهر فيكون فهم المعنى سابقاً عليه ويكون هو بعده فاذا لم يكن التعريف اللفظي داخل في مطلب الاسمية يتم  
ذلك التعليل اى التعليل المذكور لكون ما لا سميت به مقدماً على سائر المطالب فانه ما لم يوجد ما لا سميت به الذى يطلب به تصور المعنى لم يتحقق  
التعريف الاسمي فيكون حكماً على ما لم يعلم ولا يلزم ما ذكره التمسك وانما يلزم لو كان التعريف اللفظي مفيداً لمعنى اللفظ ابتداءً مع ان  
الامر ليس كذلك والحاصل ان الثابت بالتعليل تقدم فهم المعنى وهو يحصل ابتداءً بالتعريف الاسمي لا بالتعريف اللفظي فانه بعده او انما  
بعد الاختصال فلو لم يدخل اللفظ في مطلب يتم ذلك التعليل لتقدم الاسمي الذى هو من مطلب ما لا سميت به على اللفظي ايضا واذا اريد فهم  
المعنى ما يلزم مطلب اللفظي فتقدم ما لا سميت به على سائر المطالب لم يدخل التعريف الاسمي فيه كذا قال المحشى في شرح الرسالة القطبية واجيب عنه بان  
الاغلب في التعريف اللفظي ان يكون المعانى البيهية المنهوية عنها ففهمها ثانياً لا يكون بعد فهمها بالتعريف الاسمي فلما يجب تقدم الاسمي  
على اللفظي نعم فلما يحتاج المعانى النظرية الحاصلة بالاسمي بعد فهمها عن المدركة الى التعريف اللفظي فوجب تقدم ما لا سميت به على سائر المطالب  
واحتمالها اليه ثانياً ثبت اذا كان التعريف اللفظي داخل في مطلب والثاني ما اشار اليه بقوله مع ان من قال انه من المطالب الحقيقة  
لا يتركه مطلبه بالكنة ذهب الى ان ما ذكره التصديق ولعله يقول ان الغرض من السؤال بكلمة ما تصور مدلول اللفظ ثم الغرض من ذلك  
التصور التصديق بان اللفظ موضوع لذلك المعنى كذا قال المحشى في شرح الرسالة وفيه ان دليل القائلين بكونه من المطالب التصديقية  
يدل على ان المقصود منه ليس هو التصور مطلقاً لانهم قالوا يلزم على تقدير كون التصور مقصوداً اكتميل الحاصل وهو معنى كون التصور  
مقصوداً اصلاً قال في الحاشية قالوا لثا مطلبان مطلباً وطلب بالتصور ومطلب بل وطلب بالتصديق والتصور على اثنين  
تصور بحسب الاسم وهو تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن الطبقة على طبيعته موجودة وهذا التصور بحسبى في الموجودات قبل العلم  
بوجودها وفي الموجودات ايضا والطالب له ما لا يشارة للاسم وثانها تصور بحسب الحقيقة اعنى تصور الشئ الذى علم وجوده والطالب له الحقيقة  
علم انهم اختلفوا في انه اى شئ يكون جواباً لما لا يشارة والحقيقة ذهب بعضهم الى ان ما سوا كانت شارة وحقائقية لطلب التصور سواء  
كان بالوجه او بالكنة فيقع الرسم والحد في الجواب الا ان الحد لولى بالوقوع في الجواب من الزعم اذا العلم بالحد اتم واكل من العلم بالرسم وهو  
بعضهم الى ان ما لا يشارة لطلب التصور مطلقاً سواء كان بالوجه او بالكنة وما احققية لطلب التصور بالكنة فقط وذهب المحقق الدواني  
الى ان الرسم يقع في جواب ما هو في كلمة غائية ما في الباب ان يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار وانه بما قال شيخنا الحليم  
ان مطلباً هو سؤال عن حقيقة شئى هوية فيكون الجواب اما تحديداً او تبييناً او شراً كلاً سمى تبييناً له وانما يلزم هذا المطلب حاصلاً بالجواب الجيب  
بين طرفي التايجاب والسلب بل يكون الجواب الى الجيب ياتي بآيها او بآيها احد ذلك الشئ او مع فراغته وبما خرج في ان الرسم يقع في جواب  
ما سوا كانت شارة وحقائقية غائية الامر ان يكون وقوع الرسم في الجواب على سبيل التوسع اى التجوز بالاضطرار حيث لا تكون الذاتيات معلومة  
او لا يكون شدة ذاتي وهو سلب التصور للمعاصر المحقق الدواني الى انه لا يجوز وقوع الرسم في جواب ما اصلاً حيث قال لزوم وقوع الذاتيات في جواب  
ما هو وعدم صحته وقوع العرضي فيه اى محضى حكمه بالقطعة ولا يجوز خلافه مثلاً اذا سئل وقيل ان هذا شئ الى فزس واجيب بانه حسن الجربى نسب

المسئول الى ما كرهه الا ترى ان فرعون عني افلاطون القبط اذ قال لموسى عليه السلام وارب العالمين فاجاب بانه ربكم ورب ابائكم الاولين  
اقبل فرعون الى من عنده وقال لي ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وورده المحقق الدواني بان حكم فطرته ليس من الغيرة ولا الشك فوطاة  
سليمة بانه اذا سل بالفرس واجيب بانه واتبه تصليح للكل والفريسة تحسنه العقلاء واما الاستدلال بطعن فرعون على موسى عليه السلام فنجيب فان  
موسى على نبينا وعليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك ليل على جوارحه في صورة الاضطراب ولا شك ان كلام موسى عليه السلام  
اخرى بان تيسر كما بمن كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب بقوله رب سموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد  
ذكر عوارض اخرى تنبيهها على ان المقام مقام الاضطراب والاسباب الى غير العوارض والسبب للعين واتباعه الى عدم العقل الذي هو الجنون  
بطريق التقرير الذي هو المبلغ وارجح من التصريح كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون انه تعالى غير مقدور التحديد فالاضطرار يلجى الى ذكر العوارض  
وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى واداءه لم يفت الى جوابه المذكور في الفصل اقرآن ثم جملة حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر اذ  
اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يحتمل ان العبد كان يعرف صحة جواب موسى وانما ذكرنا ذلك لئلا يسأل على الشياطين الذين جنون  
حوله والقول السمع الى قوله كما انزع علمه بانه عبد ذليل ان الله هو الرب الجليل وان موسى بنى الله تعالى كان يدعى مكبرة وعنادا ونقل  
انه شاورها بان في متابعتها موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك فقال لبئس انت رب تعبد وانت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد  
والاصرار والتعصب والاستكبار وصار رئيسا لرباب الجبال وراسا لاصحاب الضلال وقدره لكل معانته واسوة لكل حاسه للمحقق  
باجد ومع قطع النظر عن ذلك من يكون جملة بالحقائق وسخافة عقله بحيث يقول يا امان ابن لي محبا على الطبع الى آل موسى كيف تيسر  
بكلامه وليت به حتى يعبر عنه فلاطون القبط ليعوق في الاوامر انه اشد الحكماء المبرزين وقال الحاشي في بعض حواشي شرح الرسالة القطبية ان  
كلمة بحسب اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكنة لان فرعون سأل موسى عليه السلام وقال وارب العالمين ولما كان الكشف عن كنهه  
الذات متعذرا اجاب موسى عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض لا يتهم فرعون بسببه الى الجنون لعدم مطابقة الجواب مع السؤال  
وهي بحسب الاصطلاح سؤال عن تصور الشئ سواء كان ذلك التصور بالكنة او بالوجه لا يقال المقول في جواب ما هو منصوص في الذاتيات لان تصور  
هذا بحسب اصطلاح ايساغوجي وما ذكره اصطلاح من البرهان وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالتضاد فانه في اصطلاح  
قاطيعورياس التضاد المشهور وفي اصطلاح الفلاسفة الاولى التضاد الحقيقي وكالذاتي فانه في اصطلاح من البرهان ما يلحق الشئ لذاته  
او لما يساويه وفي اصطلاح ايساغوجي ما يتقدم به شئ هذا كلامه فوضعا وانت تعلم ما فيه اما والافان كون كلمة بحسب اللغة ساء لا يعقب  
الشئ بالكنة على ما تل فان اهل اللسان يستعملون كلمة في محاوراتهم في طلب التعريفات اللفظية وغير بحيث لا يكون محلا للطلب الحقيقية  
وامانا فلان الاستدلال على كون كلمة بحسب اللغة ساء الا عن تصور الشئ بالكنة بسببه فرعون موسى عليه السلام الى الجنون في غاية النجاسة  
اذ كلام موسى عليه السلام احق ان يستدل به على وقوع الرسم في جواب ما هو من انكار فرعون وانسبته الى الجنون كما صرح المحقق الدواني  
رحمه الله وايضا انكار فرعون جواب موسى عليه السلام ونسبته الى الجنون انما كان للتعلي وزعمه نفسه ربا فلا سمع ما يبطل بربوبية كبره ونسب  
الى الجنون ليسكت موسى عليه السلام عن المقال وليس فيه دلالة على كون ما للطلب الحقيقية والحق ان التعريف الرسمي تعريف اصطلاح



اذا كان يكون التصور بالكنه مطلوباً ليكون التصور بالوجه المميز عاده ايضاً مطلوباً ولا بد من انه يطلب بهما ولا يصلح لطلبه الا ما فيكون <sup>الطلب</sup> التصور مطلقاً سواء كان بالوجه او بالكنه بل ما توسع واضطر ارفيق الرسم في جواب ما حقيقته كانت او شارحة ثم قد اصرط في بحث ايساغوجي على عدم وقوع العرضي في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في باب خاص لا يستلزم ان لا يكون الرسم واقفاني جواب ما وان لا يكون العلم بالرسم مطلوباً باذنا او افتاداً والاشارة بالعلامة في قوله وكذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره والاول مطلب بل البسيطة قولنا بل انقضاء موجوده وليس بموجود والثاني مطلب بل المركبة قولنا بل جسم ايضاً واسود وقال بعض المتأخرين وهو صاحب الافاق المبين ان ههنا قسم آخر وهو التصديق بتقرر المية وقوامها وجعل من فروعها جعل البسيطة وقال هذا قسم من تلك التصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق مقدم على التصديق بوجوده باقال في الافاق المبين ان ينقسم الى حسيين بسيط ومركب ثم البسيط الى نوعين حقيقي ومشهورى والعقد بحسب الى اهل البسيطى واهل مركبى ثم اهل البسيط الى البسيط على الحقيقة وبسيط مشهورى اما اهل البسيط فقول الشيء اى السؤال عن تقرر في نفسه واما اهل المركب فقول الشيء شئ اى السؤال عنه على صفة ويرجع الى كون تلك له او كونه على تلك الصفة والحقيقى من البسيط سؤال عن نفس الشيء بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقرر مية في شئها على المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهى الصادرة عن الجاهل ابتداءً بلا وسط في الجاهل العقل اصلاً والمشهورى منه سؤال عن نفس الشيء بحسب تبه الموجوده والكون اما في نفس الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهى المرتبة المرتبة على المرتبة الاولى بلا وسط فالواقع في مطلب بل مطلقاً اما التجوهر وليس والموجود على الاطلاق وليس والموجود شيئاً اما شيئاً جوهرى بالموضوع او عرضياً ذاتياً او عرضياً خارجياً وليس وعدم ثلث الاقسام باهال البسيط تسمى اهل البسيط وهو اللاحق بالا اعتبار ثم باعتبار البساطة فيه فغلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ونفس في ابواب الاقتصاصات المحدية والبررانية وان كانت المرتبتان تخالطتين في غير الحالى الذى به ظرف الخاطا والتعريف من ظروف الوجودها عن تجوهر الحقيقة كما يقال بل العقل اى بل مية اى العقل الجواب نعم اى بعض المليات التجوهرية اى العقل بل اجتماع النقيضين اى بل مية اى اجتماع النقيضين والجواب ليس اى لامية تجوهرية اى اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشئ كالعقل مثلاً تجوهر الحقيقة في الاعيان استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذا شئ لا يصح ان يكون له حقيقة متقرة وليس تلك الحقيقة التجوهرية في ظرف تجوهرها وانما يتلوق ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل ان حقيقته التصورية في ظرف تبعها ويلزمها اى لا يصلح عنهما ان تكون موجوده في ذلك لظرف ولكن ينبغي ان لا يصلح فصل احدى المتزتين عن الاخرى وسبق السابقة منها الملائم في حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك ومطلب بل البسيط مقدم على المركب لطبعية ثبات شئ شئ ليقضى ان يكون الثبوت لثباتا في نفسه حتى تثبت شئ فيكون شئ في نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود المليات البسيطة ليس مغايراً بثبوت شئ للموضوع او اتحاداً للموضوع والمجمل بل مغايراً بتجوهر حقيقة الموضوع او التجوهرها او كون الموضوع في نفسه وانتفائه في نفسه وانما ذلك في الملية المركبة فقط فان العقد في المليات البسيطة انما يتل بحسب الضرورة الناشئة عن طباع العقد على الموضوع والمجمل ونسبة الحكمية بينهما في الذكر والتعبير ما ذكره العقل بالحسب ما يرتج اليوفاء والعقد وتعلق قصد بالتعبير عنه ليس من سياتا بل من خواصه النظر في اسرار العلوم اذا راجع غريزة عقله وجعل قولنا العقل تقرر

او موجودا اذا ثبتت مفهوم التقرر والوجود للعقل او اتحاد العقل والمتقرر والوجود كان ذلك شيئا ورا تقرر في شئ او كونه في نفسه متساويا عنه وما يرام ليس الاشياء المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لاشياء المتأخر وهو ثبت وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم شئ او غير فاذن تحصيل ذات الموصوف من خبر العمليات البسيطة بتحصيل وصف له من خبر العملية المركبة وكل سالب لقول ليس اجتماع النقيضين بتقرر الوجود واما فاده بالتحقيقة ليستة شخ حقيقية او سلب ذاته وانقائه في نفسه السلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه فتذكرنا عن ذلك من قبل ان الوجود ونفس كون المهيئة وموجوبها الى الابد الوجودية اي امر به يكون المهيئة ولك عدم الشئ في نفسه هو نفس انقائه ذاته لانقائه عن ذاته هو الوجود وعلى خلاف صفة من صفات اشياء فانه عبارة عن انقائه شئ عن شئ فاذن الايجاب في العمليات البسيطة تجوهر شئ او ثبوته والسلب ليسية شئ او انقائه والايجاب في الملى المركب ثبوت شئ في شئ والسلب انقائه شئ عن شئ وفي هذا الكلام انظار الاول انه ان كان المراد بقوله والتحقيق من البسيطة انه اللى البسيطة الحقيقية بل عن الشئ بعن نفسه من دون ان يتبين السؤال مفهوم ما مع سأل عن ثبوته او سلبه عنه فيكون اللى البسيطة الحقيقية سواء الا عن مفرد فلا يكون خطابا بغيره بل يكون من مطلوبا وان كان المراد انه سؤال عن شئ نفسه باخذ مفهوم ما مع ذلك المفهوم ما عين مفهوم ذلك شئ فيكون اللى البسيطة الحقيقية سواء الا عن شئ على نفسه فيكون من خبر اللى المركب باعتبار اذ ان من ذاتية فيكون من خبر اللى المركب ايضا او مفهوم منه شخ عن نفس ذاته فيكون هو كونه فاذن الوجود حكايته عن نفس الذات المحولة لا امر يقوم بها انصافا ما وانتماعا كما انتماع شئ في مواضع شئ فيكون اللى البسيطة الحقيقية هو اللى البسيطة المشهورى واللفظ بالتجوهر والتقرر لاشياء فان لم يكن التضرع عن نفس الذات هو الوجود والثاني ما اشار اليه بقوله ولا يخفى على ذي البصيرة ان هذا خلف من القول لان التصديق يستدعى موضوعا ومحمولا والاشكال ان تقرر المهيئة نفسها لا امر مغاير لما كيف يتعلق بها التصديق في ان الوجود وحكاية عن نفس تقرر الشئ فالقديم عليه ليس الانفس الشئ ولا يمكن ان يتعلق بالتصديق لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بمفهوم فهو تصور لا محالة الثالث ما فادالا سا فادالعلماء واخره الفهماء الى قدس سره ان قوله كما يقال بل العقل اي بل مهيئة هي العقل والنقيض عجيبة فان قوله بل العقل اما ان يقدر له خبر او لا فان قدر له خبر فما ذلك الخبر فان كان هو حكاية عن نفس المهيئة المتقررة فهو الوجود واللفظ آخر في سنه كالتجوهر والتقرر والكون والنبوت فهذا اللى هو اللى البسيطة المشهورى وان كان شيئا اخر سوى صيرورة نفس المهيئة فهذا اللى بل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وهذا الضميمة للتصديان وقوله اي بل مهيئة هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل صفة لمهيئة ولم يقدر له قوله مهيئة خبر فمذال العيس كلاما فضلا عن ان يكون سوالا اهل وان كان العقل مهيئة وان لم يسأل عنه لفظ كان ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم المهيئة للعقل فيكون من قبيل السؤال باللى المركب وقوله والجواب نعم اي بعض المهيئات التجوهرية هي العقل عجيبة جدا فان كلمة نعم اعني معنى قضيتة مشتتة على موضوع ومحمول ونسبة رابطة فاما لك القضية وما موضوعا واما محمولا فان كان موضوعا بعض المهيئات التجوهرية ومحمولا لما العقل كان لفظ هي رابطة كانت بذات القضية بلية مركبة ويكون بعض المهيئات التجوهرية اسم ان والعقل خبر وان لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضيتة فضلا عن ان يكون بلية وكذا قوله بل اجتماع النقيضين اي بل مهيئة هي اجتماع النقيضين والجواب ليس اي لامية تجوهرية في اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله في السؤال هي اجتماع النقيضين صفة لمهيئة فان

انه ربما كان خبر فاذلك الخبر فان كان هو الموجود وما يرد فيه كان هذا السهل بالاسم بسيطاً مشهوراً بواجبه بليته بسيطة مشهورة وان كان صفة غير الوجود  
 كان هذا السهل بالاسم كواجبه بليته مركبة وان لم يقدر له خبر لم يكن كلاماً تاماً فضلاً عن ان يكون اسماً او اسماً وان كان خبر فيكون هذا السؤال  
 سؤالاً بالاسم المركب وجوابه بليته مركبة وكذا قوله والجواب ليس فان قوله ليس ان كان يكون اسماً وجوابه ولا على الثاني لا يكون رتبة فضلاً عن ان يكون  
 كلاماً تاماً على الاول ان كان يكون خبره اجتماع التقيضين فيكون هذا السهل بالاسم كواجبه بليته مركبة او يكون قوله هي اجتماع التقيضين صفة بليته  
 متجوزة ولا يكون خبر فاذلك الخبر فان كان هو الموجود وكان هذا الجواب بليته بسيطة مشهورة وان كان غير وكان هذا الجواب  
 بليته مركبة والاشيى حذف الاسم والخبر عن ليس شيئاً الا ان اراد رتبة نفس المية مرتبة الحكمى على المتقدمة على مرتبة الحكمية وبمرتبة الوجود والحكاية  
 الذاتية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود وعبارة عن تقدم الحكمى على الحكمية وتقدم المصدق على الصدق  
 وتلك المرتبة على غيرها بالاسم البسيط المشهور لان الحكمية عن تلك المرتبة بليته بسيطة مشهورة وتطاعا وان اراد ان في نفس الامر مرتبتين احدهما  
 مرتبة التقدير والاخرى مرتبة الوجود والاولى متقدمة على الثانية مع قطع النظر عن امتزاج الذهن فذلك بطلان الوجود على تقدير القول بحل  
 البسيط ليس عارضاً للمية في نفس الامر حتى يكون للمية مرتبتان في الواقع احدهما مرتبة الذات والاخرى مرتبة العارض وانما المتحقق في نفس الامر  
 مع قطع النظر عن الحكمية الذاتية نفس المية والوجود ومنتزع عن نفسها فوجود حكاية عن نفس الذات لا عن تصانها بصفتها فيكون السؤال عنها  
 بتلك الحكمية والجواب عنه بما فيكون السؤال عنها سؤالاً بالاسم البسيط المشهور والجواب عنه بليته بسيطة مشهورة وباجلته فحل ما فكره هذا القول  
 ليس قولاً بالتقول والمصدق قول الحق ومبهمى اسيل والطالب للاول السهل البسيط ولثاني السهل المركب ولا يشبه في ان مطلب ما الشارحة  
 على السهل البسيط فان اشئ لم يتصور مفهوماً لم يكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب السهل البسيط مقدم على طلب الحقيقة اذا لم يعلم وجود  
 اشئ لا يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروري بين مطلب السهل المركب ومطلب الحقيقة لكن تقدمها الحقيقية او لا انتهى وذلك  
 لتقدم التصور على التصديق طبعاً واما سائر المطالب كطلب السهل المركب لم يغيره ما في متفرقة على هذه المطالب وذهب بعض الافاضل الى ان  
 من المطالب المقصود زعمانه ان يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ قال الخشبي في حواشي شرح التمهيد هذه الاشياء تقييدية لاسية  
 والاي رجع الى نهى صاحب المحقق الدواني مع ان هذا القول من بعض الافاضل وقع في مقابلة قول المحقق الدواني حيث قال هذا المعنى من حيث  
 انه معنى هذا اللفظ معرف بالفتح ومن حيث انه معنى لفظ اخر معرف بالكسر والتغاير لا يعمل الا بالتقييد واعترض عليه الخشبي بوجوبين الاول ما قال  
 وانتخير بان سيج يكون تعريفاً اسمياً لان هذا التصور لم يكن حاصله من قبل بل حصل ابتداء ولم يعلم وجوده والثاني ما اشار اليه بقوله ويكره  
 من قبل الخشبي اللغوي انت تعلم انه ما يلزم هذا اذا كان المقصود منه التصديق بان معنى هذا اللفظ لم يقبل من بعض الافاضل بل قال المقصود  
 منه التصور فافهم تحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بربى قيل كذا البديهي بهما ليس لاختصاص التعريف اللغوي بل انه قد يكون المنطقي كما عمل في  
 بعد انه بول بل للتوضيح حيث لا يتوهم في تعريفه كونه لتحقيق بل الاختصاص فقط ولذا قال الخشبي في حواشي شرح التمهيد ان منشأه هو كونه سبوقاً  
 بلفظ لم يفهم معناه وان لم يتعلق بمعناه من حيث هو معناه وان حصوله ليس مع اللفظ والاكساب ومن ثمه يتعلق بالاسميات والظواهر والاصول  
 فقله ومن بهما يعلم ان التعريف بالحد او بالبرسم بعد المجهول يصير لفظياً فلا يرد انه اذا سئل ما الانسان فيقال حيوان ناطق فمن شأنه ان يحصل منه

للسؤال احصاى من الانسان من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الانسان موضوع لهذا المعنى فلما توجه تخصيص السؤال  
عن امر يدعى وبالمجمل اذا سئل عن امر يدعى مثلاً فتقبل بالوجود فيقال ما يكون فاعلم ومنفعة لمن شأنه ان يحصل للسؤال احصاى المعنى الموجود  
والالتفات اليه من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى يعني ان التعريف اللفظي كقول وجدين كون الغرض  
منه احصاى الصورة من بين الصور وكون الغرض منه التصديق والابقاثة في شئ منها فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمتصور ومنه المتصور  
وان كان التصور حاصلًا في ضمنه او نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ واحوالها واذا قيل ذلك في العلوم العقلية فالمتصور  
على ما هو وظيفة اهل هذه العلوم التصوير وليس التصديق بالوضع من مقاصدهم المقصود هم احصاى الصورة والتبعية عليها والاتفات اليها وان كان  
التصديق حاصلًا في ضمنه انت تعلم انه كثير ما يستعمل في العلوم العقلية المسائل اللغوية بطريق المبادئ فيوزان ان يكون المقصود من التعريف اللفظي  
التصديق بالوضع ويستعمل في العلوم العقلية وان لم يكن من مقاصدهم فالظاهر افا والعلامة الدلالية ان المقصود من التعريف اللفظي  
التصديق فهو من المطالب التصديقية يستعمل في العلوم العقلية بطريق المبادئ وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه عازلة فيه الا انه اصل  
فيه الاهتمام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام قوله والذي وقع النزاع فيه الخ محصله ان النزاع في البداية والكسبية وقع في الكون في الاعيان  
اي الوجود والمصدرى ولم يعرف الوجود والمصدرى حتى يستدل بتعريفهم على الكسبية لكن جماعته توهموا ان الكون في الاعيان ليس وجودا بل  
الوجود ما يوجب فاشتغلا بتعريفه بالتعريف يدل على كسبية الموجب للكون في الاعيان وهو لا ينافي في بداية الكون في الاعيان ويرى عليه وجه  
الاول انه لا يثبت في النزاع في الوجود والمصدرى لانه بدعي قطعاً الثاني ان قوله ولم يكن ذلك شئ الذي توهموه انه الوجود ضروري يدل على ان  
اطلاق الوجود وعلى الموجب للكون في الاعيان اعني الوجود بمعنى ما به الوجودية انما هو كسبية توهم فقطع ان الامر ليس لك اذا عرفت ان  
الوجود يطلق على المعنى المصدرى وعلى ما به الوجودية الثالث ان قوله ان احد المشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه  
يدل على ان النزاع في الكون في الاعيان نزاع معنوي مع ان الامر ليس لك بل هو نزاع لفظي كما اشار اليه بقوله فالظاهر ان من ذهب الى  
شئ يوجب الكون في الاعيان واشتغل بتعريفه تعريفاً حقيقياً اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود  
امكان لفعل والانفعال والوجود ما كانت الفعل والانفعال وهذا الكلام من المعلم الثاني يدل على ان التعريف للوجود بمعنى ما به الوجودية لا وجود  
المصدرى لان الامكان الماخوذ في تعريفه اما امكان ذاتي او امكان استعدادي والاول عبارة عن سلب البسيط والوجود ولا يمكن ان يكون  
سلباً بسيطاً والثاني لا يجب له مستقلة والوجود يجب له فلا بد وان يكون المراد به امكانا ما به موجودية فالاولى ان يجب بان المراد  
هو الوجود بمعنى آخر هو الوجود الحقيقي وهو نظري انما السببي المعنى المصدرى وفيه انه على هذا يكون النزاع لفظياً فلا حاجة الى الاجابة على السئلة  
لانه استدلال على امر لا يكره القائل بالبداية قيل انما قال فالاولى لانه يمكن تصحيح جواب المصنف بان يقال مراده ليس نفي اطلاق الوجود على سبب  
انتمائة بصدق علم بل غرضه ان في ظرف الوجود وليس الالمانية المنتزعة عنها الوجود ومن غير ان يكون هناك شئ يوجب الكون في الاعيان  
بان نفيهم اليها لا يجب توهم طائفة من اتباع المشائية والمراد من انهم في قوله وقع النزاع فيه مبدأ الكون ومصدرية على طريقة حجة المتأخذ  
وهذا التوجيه في غاية السجود وبما به الكلام المصنف غاية الباب الرابع في الاشارة اليه بقوله فان قلت قد اشترط المساواة في التعريف مع ان موجب الشئ مما

لذلك انتهى فلو كان التعريف تعريفاً موجباً للكون المبين للكون يلزم ان لا يصدق على الكون عدم صدق المبين على المبين الاخر مع انه لا يصدق  
عليه اي على الكون فعلم ان التعريف ليس موجباً للكون المبين له قلت لا نسلم صدق التعريف المذكور على الكون لصدوري لانه ليس منشأً لنفسه  
الى الفاعل المتفعل القديم والحادث وغيره بل منشأه ليس الا الوجود الحقيقي ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اى امتناع صدق تعريف  
موجب الكون على الكون اذ لا دليل على امتناع صدق شئ على موجب بالسر والموجب بالفتح بل على العرضي فكيف يتصور صدق ما يصدق على شئ  
اعنى المعرفة على موجب ومبدئه صدقاً عرضياً رسمياً ولا يجب في الرسم ان يكون مانعاً لجزء التعريف بالاعم عنه القدر اقل بعض الاكابر وقد اعترضوا  
على هذا ان التعريف منسوب الى الفاعل بالي وهو يجوز التعريف بالانتم قوله فليتوقف تعقله حاصله ان تعقل الغير سلب مخصوص متعين فيتوقف  
تعقله على تعقل السلب المطلق ضرورة ان المقيد عبارة عن المطلق وبخصوصية وتعقل الكل بدون الجزوى لا تعقل السلب الخاص لا يمكن بدونه  
تعقل السلب المطلق وهو لا تعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور وفيه انه تعقل ان يقول ان عدم الخاص ليس خاصاً بالقياس الى عدم  
المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق مع ان عدم الخاص لا يستلزم عدم المطلق لان عدم الخاص رفع الوجود والخاص لان خصوصية  
عدمه انما يكون بالاضافة الى الوجود والخاص وهو لا يستلزم عدم المطلق المتعينة الاضافة الى الوجود المطلق فان عدم المطلق سلب  
الوجود والمطلق فهو موجب انتفاء جميع أنحاء الوجود ولا يلزم من انتفاء الوجود الخاص انتفاء جميع أنحاء لان انتفاء الوجود الخاص سلب خاص  
وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق فظهر ان عدم الخاص ليس خاصاً بالقياس الى عدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وهو ليس  
اكمل لعدم الخاص اى سلب الوجود والخاص عدم من عدم المطلق اى سلب الوجود المطلق وجوابه موقوف على تمهيد مقدمته اى ان المطلق  
يلاحظ على جميع الاول ملاحظة الاطلاق والعموم لا بان يكون الاطلاق والعموم قيداً لادى قيداً للخصوص والادى بقى المطلق مطلقاً  
ليكون مقيداً بالاطلاق والعموم بل بان يكون عنواناً للملاحظة وشرحاً لتحقيقه فيكون قيداً في الملاحظة والعنوان قال في الحاشية وبهذا الاعتبار  
يتحقق تحقق فرد لا يتحقق بالانتفاء جميع الافراد تحقيقاً للعموم وهو موضوع للفضية الطبيعية انتهى اعترض عليه بعض الاكابر قهراً بوجوب الاول ان  
القوم قد صرحوا ان موضوع الطبيعة امر ذهني ماخوذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن الشخصيات ولذا لا يسرى اليه حكم الافراد فكيف يتحقق  
بتحقق فرد وكيف ينتهي بانتفاء جميع الافراد والثاني ان المحشى قد صرح ان الكلية من المعقولات الثانية وانها عارضة للميتة بشرط الوجود والذات  
والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجوداً في الخارج لوجود فرد والحق في هذا المقام ما افاد الاستاذ العلامة ابى قه ان  
معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس به انه لوجب بعين وجود الفرد بل مناه ان وجود الفرد صحيح لان نبتغ الذهن منه الطبيعية ويصفاها  
بالاطلاق بخلاف موضوع الطبيعة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المحلة بعين وجوده ولما وجد بعين وجوده وفرد نشئ  
بانتفاء قطعاً لان هذا الانتفاء ارتفاع نحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجوداً في الذهن لوجوده ونحوه عن وجود الفرد ولما انتزعه  
في تحقيق تحقق فرد بمعنى انه ينزع عن الفرد لتحقيقه ولا يتحقق بانتفاء لان انتفاءه ليس ارتفاعاً لوجوده بل هو المطلق الذي هو موضوع الطبيعة  
نعم لما كان الفرد منشأً لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لما يكون المنشأ انتزاعاً اصلاً فينتفي بانتفاء جميع الافراد فان وضع اليرادوان والثاني  
لملاحظة من حيث به هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق قال في الحاشية وبهذا الاعتبار تحقيق تحقق فرد وينبغي بانتفاء فرد وعدم انتفاء العموم

في مفهومه وهو موضوع القضية المتعلقة انتهى اور وعليه بعض الماكبر قه اولاً بانه لو كان الامر لك كان رفعه مجاساً لوجوده فلا يكون انقيضاً  
مع انهم قالوا ان رفع كل شئ انقيضه وثانياً بانه ان اريد بالانتفاء الاعتناء بالكلية فلا يصح انتفائه بانتفاء فرد وكيف اذا بقي فرد ولم يتصف الحقيقة  
بالكلية لان وجوده فرد وجوداً وان اريد بالانتفاء نحو ما فلا اختصاص له بشئ من حيث هو بل يجدي في شئ المطلق ايضا وسلم ان وجوده لوجود  
فرد لانه لما كان جموده فهو وجوده وانتفاء الفرد وانتفاءه في الجملة فلا فرق بينهما بحسب الانتفاء وانت تعلم ان وجوده مجامع لرفع باعبار فردين فلا  
يلزم ان لا يكون رفعه لقيضه والمراد بانتفاء موضوع المتعلقة بانتفاء فرد وانتفاءه في الجملة ولا ريب في انتفاء موضوع المتعلقة في الجملة بانتفاء فرد ومنه  
موضوع الطبيعية اعني شئ المطلق فلما كان موجوداً في الذهن لوجوده ومغاير لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له فلما يتبقى اذا انتفت جميع مناشي  
استزاعاً عن جميع الافراد وهذا هو وجه الفرق بين مطلق شئ وشئ المطلق لا ما توهمه بعض الناس من ان مطلق شئ يرجع الى الفرد المنتشر وشئ المطلق  
يرجع الى الكل الطبيعي قبل كل نشأ نه التوهم اما تقر في الاصول ان لمعرف بلام العبد الذنب يراوب الفرد المبهم ولك العكرة تدل على الفرد المنتشر  
بحسب لوضع او بحسب الاستعمال لان الاحكام الواردة عليها في الاستعمال انما تدل على الافراد وكون الطبايع الكلية وموضوع المتعلقة اعني مطلق شئ  
كذلك فيرجع الى الفرد المنتشر واما ما قيل ان مطلق شئ متعدد بالذات بحسب تعدد الوجودات ولا يتصف بالوحدة فكما يوصف الانسان ما بالعدد  
كذلك مطلق شئ فيرجع الى الفرد المنتشر بخلاف شئ المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة بالمهمة الذنبية ولا يتصف بالعدد بل بالكلية فنه انه يلزم على هذا  
اولاً ان لا يكون بين جملة القدماء والمتأخرين فرق بحسب المعنى وثانياً بان مطلق شئ ليم الاعتبار كلها فيشمل الشئ المطلق ايضا ومن ثم يصح  
بصدق جملة القدماء وبصدق الطبيعية بخلاف الفرد المنتشر فثالثاً انه لا يصدق البتة الا بالصدق السالبة الكلية لان اسلب لوارد على الفرد المنتشر  
يفضل اسلب لكل ضرورة ان سلب شئ عن الفرد المنتشر لا يصح الا اذا سلب عن جميع الافراد ان السالبة المتعلقة القدماء تصدق بصدق  
العدم بما لا يلزم ان يكون العقد الذي موضوعه مطلق شئ شخصية لا عملية لان الفرد المنتشر حيزي حقيقي الا ان يقال مراده ان مطلق شئ لما  
انقسم الى الكل والجزئي ويجري فيه جميع الاعتبارات كان محتملاً لكل واحد من الاعتبارات على البتة فكان كالفرد المنتشر المحتمل لكل واحد من الافراد  
على البدية ولم يرد ان مدلول الفرد المنتشر يرد عليه الاشكال ثم ان الكل الطبيعي عبارة عما هو معرض للكلية ولا اعتبارات ثلثة احدها الشئ المطلق  
فالكل الطبيعي اعلم من شئ المطلق ولبعد تسمية هذه المقدمة شرع في تقرير الجواب وقال فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول اي من حيث هو عدم والا  
فلسب الوجود والخاص لا يستلزم سلب الوجود والمطلق لان سلبه لا يتحقق بانتفاء جميع الافراد وان اخذ على الوجه الثاني اي من حيث هو وجود  
فلسب اي سلب الوجود والخاص لا يستلزم سلب اي سلب مطلق الوجود لان سلبه يتحقق بانتفاء فرد ايضاً كما يظهر في تال فالعدم لمطلق المذكور  
في كلام المص سلب الاصل حقيقة الوجود من حيث هي من غير ان يلاحظ لاطلاق معني ان المراد بالعدم المطلق في كلام المص مطلق العدم  
اي سلب مطلق الوجود وهو لازم للعدمات الخاصة التي هي عدمات الوجودات الخاصة تحقق سلب حقيقة اي حقيقة الوجود من حيث هي  
من غير ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه فيكون العدم الخاص اعني سلب الوجود والخاص مستلزماً لعدم المطلق فان المراد منه مطلق  
العدم الذي هو سلب مطلق الوجود وهذا اي يذكرون ان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود من غير ملاحظة الاطلاق فيظهر ان  
في العدم المطلق اي مطلق العدم اضافة واحدة واي اضافة لسلب الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص اضافة اثنين احدهما في السلب وبني



اضافة السلب الى مطلق الوجود والاخرى في الوجود هي اضافة مطلق الوجود الى زيد مثلاً وان احد المضامين وهو ما فيه اضافة واحدة مطلق  
 للمضاف الآخر وهو ما فيه اضافة اثنان فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق للمضاف الى الوجود الخاص وذلك في افعالها بما يتوهم ان السلب المطلق  
 يعني سلب الوجود والمطلق اى سلب جميع انحاء الوجود وليس مطلقاً للسلب الخاص فلا يكون هذا المفهوم ذاتياً للخاص اذ المتعبر في مطلق الوجود اضافة  
 الى مطلق الوجود وفي الوجود الخاص اضافة الى الوجود الخاص من بدو الامر فما حستان للعدم الذي لم يعتبر فيه الاضافة واذا كان كذلك  
 فلا يكون احدهما مطلقاً للآخر ولا ذاتيالا ولا يكون تعقله اى تعقل العدم الخاص موقوفاً على تعقله اى تعقل العدم المطلق واذا قد نظر ان المراد  
 من العدم المطلق هنا سلب مطلق الوجود اى سلب حقيقة من دون ملاحظة الاطلاق وهو مطلق للسلب الخاص فيكون ذاتيالا ويكون  
 موقوفاً على تعقله فلا مجال لهذا التوهم وقد راجع الدليل اى دليل عدم تصور الوجود بتقرير آخر سوى التقرير الذي ذكره المصنف ان توقف تعقل السلب  
 الخاص الذي هو التميز على تعقل الوجود الخاص فيحصل الدليل ان تصور الوجود انما يكون تميزاً عن غيره والتميز عدم خاص متوقف على تعقل الوجود  
 الخاص المتوقف تعقله على تعقل الوجود والمطلق لان الوجود والخاص ولا يمكن تعقل الكل بدون الجز فيلزم الدور وهذا يظهر ان المراد بالوجود  
 المطلق مطلق الوجود والمطلق بالمعنى المشهور ضرورة ان التقييد والاطلاق متنافيان فلا يتصور كون المطلق من حيث هو مطلق خبراً  
 للخاص وكلما التقريرين اى التقرير الذي ذكره المصنف والتقرير الذي ذكره الحاشي لاثبات الابطال لثبوتين المشهورين وهما ان يكون العالم ذاتياً  
 للخاص اذ على تقريره كونه عرضياً لا يلزم توقف تعقل السلب الخاص على السلب المطلق ضرورة ان توقف تعقل الشيء على ما هو خارج عنه غير  
 لازم وان يكون الخاص متصوراً بالكنهه لا يلزم كنهه الخاص متصوراً بالكنهه اى بالذاتيات بان تجل مرة له فلا يتوقف تصور الخاص على تصور  
 العام ولعل الوجود في اختيار المصنف التقرير الاول يعني التقرير الذي اعتبر فيه ذاتية السلب المطلق للسلب الخاص صفة ان ذاتية السلب المطلق للسلب  
 الخاص صفة الظاهر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة وقد اعتبر في التقرير الثاني ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة ووجه الظاهرية ما يليه  
 فان كون السلوب مفهومات محضه من دون ان يكون لها مصداق في الاعميان الظاهر من كون الوجود وكل معنى ان السلوب لا مصداق  
 لها في الاعميان اتفاقاً فتكون مفهومات محضه والاطلاق تخصيصاً فيها مجرد اعتبار العقل والحال مضافه او غير مضافه للوجودات الخاصة  
 ليست مفهومات محضه اذ سلب البعض الى انها امور منضمة الى الموجودات ومطلق الوجود منزه عنى لما قال بعضهم انها عين الموجودات ومع المطلق  
 لها فلا تكون مفهومات محضه فلا يكون الاطلاق والتقييد فيها مجرد ملاحظة العقل واعتباره فيكون ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة  
 الظاهر من ذاتية الوجود للوجودات الخاصة بهذا المعنى تحقيق المقام قوله والجواب آه اعلم ان حاصل الدليل المحذور لا يتناع تصور كنهه الوجود والقصور  
 كنهه الوجود مستلزم تميزه عن غيره وتميزه عن غيره سلب خاص يتوقف تصوره على تصور السلب المطلق وتصور السلب المطلق موقوف على  
 تصور الوجود والمطلق فتصا تصور الوجود موقوفاً على نفسه فيلزم الدور وحاصل جواب المص ان تصور الوجود يستلزم تميزه عن غيره ولا يتصور  
 تصور تميزه عن غيره والموقوف على تصور السلب المطلق تصور تميزه عن غيره لانفس تميزه عن غيره فلا يلزم الدور وجاب الحاشي عن هذا السؤال  
 اولاً بالنقض الجاهلي وهو قوله وايضاً لو تم هذا الدليل لكان على امتناع تصور الوجود والعدم بالوجه ان يستلزم قائل تصور الوجود والعدم  
 بالوجه ووجه دلالة عليه ان تصور الوجود بالوجه يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق وتصور السلب

المطلق موقوف على تصور الوجود وكذا تصور العدم يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق الذي هو العدم المطلق  
 فيلزم الدور وثانيا بالكل وهو قوله والحل انه لا يلزم منه توقف الشيء على نفسه فلا يتم الزام الدور وانما يتم على تقدير اتحاد الموقوف والموقوف عليه  
 وبهذا يتبين ان فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر فالموقوف منابر للموقوف عليه فلا يلزم الدور  
 وفيه انه ان كان الموقوف والموقوف عليه مختلفين يلزم التميز وبالجملة لا محذور عن لزوم الدور والتشابه والثبات بقوله وايضا التصور اى تصور الوجود  
 مستلزم التميز فتفرع عليه فالصور يلزم التميز لازم له فثباته لازم هو توقف لازم الشيء اى التميز على ذلك الشيء اى الوجود ولا استتمه فميزه  
 والحاصل ان تصور الوجود مستلزم تصور التميز الموقوف على تصور الوجود ولا يلزم منه الاتوقف لازم الشيء عليه والاستتمه انما يلزم لو توقف تصور  
 الوجود على تصور التميز وهو ليس بلازم وايضا الدليل لوقوعه دل على امتناع جميع التصورات لان تصور كل شيء يستلزم تميزه عن غيره وبه سلب  
 مخصوص تصوره موقوف على تصور السلب المطلق للموقوف على تصور الوجود والمطلق وتصوره متنع بالدليل المذكور والموقوف على التميز متنع فتصور  
 كل شيء متنع قوله نعم ليطابق آه يظهر منه اى من قول الشارح المشابهة لما بالتحقيق ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة  
 وعلى الوجود والربط الذى به نسبة الوجود الى ما يتبعه الى مرتبة الحكاية ويقال لما الصدق والاتصاف على سبيل المجاز وجودا لظهور ان اطلاق  
 من جهة المشابهة نوع من المجاز ويمكن بيان ذلك اى بيان قولنا ان اطلاق الوجود آه بان للوضع لادى الوجود الذى يطبق على وجود  
 الشيء في نفسه وعلى الوجود والربط ليس معنى مشتركا بينهما لان هذا المعنى الواحد ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشيء في نفسه لا اعم منه  
 ومن الوجود والربط فلو انقسم ذلك المعنى الى وجود الشيء في نفسه والوجود والربط يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان غير مستقلا  
 فهو الوجود والربط لا اعم منه ومن وجود الشيء في نفسه حتى يكون مشتركا بينهما والاشك ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة  
 ولم يثبت اطلاقه على الوجود والربط من اللغة ليكون مشتركا لفظيا فوق الاشتباه في كون الوجود والربط موضوعا له فكان اطلاقه على الوجود والربط  
 على سبيل المجاز لما تقر في موضع ان اللفظ الدائر بين المجاز والاشتراك يحمل على المجاز لان وقوعه اكثر من الاشتراك وبهذا كلام من وجده  
 ان ما ذكره الحاشى جازى في جميع التقسيمات اذ يمكن ان يقال في تقسيم الحيوان الى الانسان وغير الانسان بالنظر الى الناطق وغير الناطق ان  
 الحيوان اما في نفسه ناطق او غير ناطق لاستتمه ارتفاع النقيضين فان كان ناطقا فهو عين الانسان فلو انقسم الى الانسان وغير الانسان  
 لزم الاستتمه المذكورة وان كان غير ناطق فلا يمكن ان يكون انسانا وكذا في تقسيم المفرد الى الالة وغيره بالنظر الى الاستقلال وعدمه  
 بانه ان كان غير مستقل فهو عين الالة فلو انقسم المفرد الى الاله وغيره بالميزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان مستقلا فلا يمكن ان يكون  
 اداة فان اجيب في سائر التقسيمات بان ليس شيء من مخصصات المقسم ذاتا له ولا من لوازمه متية فلا نسلم ان الحيوان ناطق في كل صورة  
 وغير ناطق في كل صورة بل ناطق في بعضها وغير ناطق في بعض آخر وكذا لا نسلم ان المفرد مستقل في كل صورة وغير مستقل في كل ما يملكه في  
 بعضها مستقل وفي بعض آخر غير مستقل فان طبيعة الاعم يجب تصادفا بالامور المتقابلة لتحقيقها في افراد متعددة متصفة بصفات متمايزة  
 اجيب مثل هذا ايضا الثاني انه لو تم هذا البيان لا يقتضى ان لا يستقل الا بالمتعلق في لحاظه في لحاظ آخر وهذا مناف لما سبق منه ان التقسيم  
 الاجالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى الفعل الثالث لان الاستقلال وعدمه تابعان للحالة فمجرد ان يكون المعنى الواحد باعتبار الحلة

بالذات مستقلا وباعتبار الملاحظة بالتبع غير مستقل فيكون معنى واحد مشترك بينهما والحق ان كون غير مستقل في ذاته مستقلا في الحاظ آخر  
وان كان محسوسا لكن كون الوجود في نفسه في الحاظ وجوده بالبطيانية في نسبة الارباعية في الحاظ آخر غير صحيح لان الوجود من الامور العارضة  
والمتبعية من مقوله الاضافه والاول ملحوظ في الحاظ استقلاله والثاني ملحوظ في الحاظ تبعيته فلهذا ان الحاظان ليسا لامر واحد بل لامر من فانه وجوده  
عليهما بالاشتراك اللفظي او بالتحقيقه والمجاز نعم يمكن ان يكون الوجود في نفسه والوجود بالبطيانية بمعنى وجوده العرض شيئا واحدا لانه وجوده  
في نفسه وبالبطيانية بمعنى انه لا غير قابل قوله فيكون العلم ان العلم ان الاستحالة اللازمة من الدليل هو اجتماع اثنين عني وجوده في نفسه  
والوجود والتصور في النفس واجاب المصنف والامتنع الوجود والذات في ذاتها بتسليمه بان حصول صورة الوجود في النفس منزه عن كل شيء في نفسه  
الوجود وجوده المنفصل يعني ان النفس الوجود حاصل للنفس لانه صفة للنفس بذاته واصفا لها حضورى واعترض على ذلك  
بوجوده الاول قال انت ضمير بان الوجود امر متزاعى وعلم الانشعاعات لا يكون حضوريا فلا يمكن ان يعلم الوجود بالاعلم المحسوس في ذاته  
ان يعلم النفس في ذاتها واصفا لها علم حضورى فليس على الملاحظة بل هو مختص بالصفات الاندفاعية كما لو كانا في بعض الكاينات في  
قد ذكر سابقا ان ملو القائلين بكسبية الوجود والحق في ذات الواجب سبحانه فلا يمكن الاعتراض بان الوجود امر متزاعى فلا يمكن ان يعلم  
الاعلم المحسوس والثاني ما يشبه بقوله وان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضورى فالوجود المطلق ليس كذلك يعني انه ليس معلوما  
بالعلم الحضورى اما لان العلم الحضورى لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكليات لا تعلم الا بعد تحليل العقل الجزئيات وقطعة النظر عن الشخصيات  
فالمطلق لا يكون حضوريا واما لان العلم التفصيلي بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وبعض عرضيات اى عرضيات الانشعاعية علم حصوله  
ولذلك وقع الخلاف في بساطة النفس وتجروا مع انها معلومة بالعلم الحضورى قال في الحاشية يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم  
الحضورى وقع الخلاف في انها بسيطة ام لا لانها ان كان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضورى لم يقع الخلاف في بساطتها وتجروا لان العلم الحضورى  
بذاتيات غير متبعية للنظر والا فالحضورى ليس بدورها ولا نظر بالان ان ينصف بالبداهة والنظرية انما هو العلم الحضورى الحادث والاعلم المحسوس  
القديم والحضورى لا يتصفان بهما كما حقق في موضعه وكذا بعض عرضياتها اى عرضياتها الانشعاعية كما تجروا ان كان معلوما بالعلم  
الحضورى لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا مع وقوع الاختلاف في تجروا واما الاوصاف الانضمامية فهي معلومة بالعلم الحضورى  
والسرفية انها حاضرة عند هاس حيث الاجمال دون التفصيل وذلك لان الموجود في الخارج نفس واحدة بالشخص متماثلة على جميع  
ذاتياتها وجميع ما يحل عليها من العرضيات فالحاضر هو هذا الشخص وهذا هو الاجمال فهو كشفت بالعلم الحضورى واما ذاتياتها عرضياتها  
فهي متحدة معها وجودا بحيث لا اقلية بينها الا بعد التفصيل والتحليل مع ان التحليل يكون علميا بحصول صورة متميزة عن صورة الآخر فيكون  
العلم حصوليا ابقى ههنا كلام وهو انه اذا فرض ان الوجود الخاص الذي هو امر متزاعى معلوم بالعلم الحضورى فلا بد وان يكون مطلقا معلوما  
بالعلم الحضورى لان الوجود الخاص لا يتزاعى ليس مقيدا بعلمه ليس الا تفصيليا فعلمه بدون علم المطلق ما لا يمكن اصلا واشتراك العلم  
بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وعوارضه الانشعاعية علم حصولى فهو مختص باعلية قد يكون تفصيليا فيكون الحبل معلوم الحضورى في قول  
معلوم حصولى فتأمل ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود ولان من يقول بانتفاء ادراك حقيقة الوجود لا يقول بان كان العلم بالعلم

المحضورى بل هو قائل بانه لا يمكن تحقق حقيقة اصلا سواء كان على حصولها او حضورها فلا يرد ان النزاع في العلم المحصولى المتعلق بمعية الوجود  
 لئلا ينشأ ان النزاع في حصول حقيقة في الذهن سواء كان على وجه الاجمال او التفصيل كما يدل عليه قول المستدل تصور حصول المعية في الذهن واذا  
 ثبت انه متحقق ثبت مطلب الخصم وكونه معلوما بالعلم المحضورى بحضور نفس هو مية العينية لا ينافي انتفاء تصور حقيقة الكلية اجالا وتفصيلا  
 وجه عدم الورد وان النزاع انما وقع في العلم بحقيقة الوجود مطلقا سواء كان حصولها او حضورها لانهم لم يقيدها بانتفاء تصور الوجود بالحصول  
 فمطلب المستدل انتفاء العلم بحقيقة الوجود مطلقا فان ثابت انتفاء العلم المحصولى المتعلق بمعية الوجود لا ثبت مطلب الخصم **قولهم** او يمنع  
 آه لا يخفى ان اجتماع الثقلين هو اجتماع الامرين المتشاكسين في المعية النوعية في محل واحد المستحيل من اجتماعهما بحيث يرتفع الاختيار بينهما وان كان  
 اجتماعهما بحيث لا يرتفع الاختيار بينهما هو جائز فانظروا ان هذا المنع من اصل المماثلة المستحيلة بين المعية الكلية وفرد منها بعد تسليم الوجود والذهنى بان  
 الصورة الكلية للوجود ووجود النفس الذى هو فرد منها ليسا فردين للحقيقة واحدة بل احدهما فرد الآخر هذا على تقدير حصول الاشياء  
 بالنفس فى الذهن او منع المماثلة بين شئ شئ وعينه بان الشئ الذى هو وجود النفس وشبهه الذى هو صورة وجوده ليسا فردين للحقيقة واحدة  
 بل هما متباينان هنا على تقدير حصول الاشياء باشتباها فى الذهن فالمراد بالصورة الكلية الشئ لان الصورة قد يرد بها الشئ ووجهه الكلية  
 باعتبار الكلية معلومة ما ذى الشئ وهذا مما يحلله عبارة المقصود ان كان عبارة الشارح يابى عنه لانه قد حملها على المعية والشئ لا يسمى بمعية وكفى  
 ان يكون منع المماثلة المستحيلة بعد تسليم الوجود والذهنى بين الصورة الكلية لشخص بالشخص الذى هو بالذات المتشخص بالمتشخص الخارجى فالصورة  
 الكلية للوجود المتشخصة بالشخص الذى هو وجود النفس المتشخص بالشخص الخارجى وان كانا فردين لحقيقة واحدة ومجموعين في محل احدهما  
 النفس لكن لا يرتفع الاختيار بينهما لان الشخص الخارجى والذهنى مختلفان فلما استحال في اجتماعهما في محل واحد ويكون منع المماثلة المستحيلة  
 بين الشئ الخارجى لصورته والشئ الخارجى لصورته فوجود الحاصل لصورته ووجود النفس الحاصل بنفسه تمايزان لان الاول وجوده ونهى التميز  
 عليه الاثار الخارجية والثانى وجوده خارجى تميزه بعلية الاثار الخارجية وتلك هذين الوجهين واحد لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف  
 الشخص من هذين الوجهان مما لا ياباها بعبارة الشارح بخلاف الوجه الثانى من الاول فانهم **قولهم** على ان المنع آه اعلم ان ظاهر قول الشارح  
 المتنع هو ان يقوم المثالان في محل واحد قيام الاعراض بما يدل على ان المستحيل انهما هو اجتماع التمثيلين بان يكون كلاهما قائمين بالمحل قياما  
 انضماميا اذ قيام الاعراض قيام انضمامى لان الجوبه والعرض قسمان للموجود الخارجى عنده وقيام الوجود بالنفس قيام انتزاعى فلا يلزم  
 اجتماع التمثيلين المستحيل ويرد عليه ان الدليل كما يدل على انتفاء اجتماع التمثيلين فيما اذا كان قياما على وجه الانضمام كما يدل على انتفاءه فيما اذا كان  
 قياما على وجه الانتزاع ولذلك قال الاولى ان يقال المتنع ان يقوم المثالان بمحل واحد على نحو واحد من القيام انضماميا كان او انتزاعيا  
 فان انتفاء اجتماعهما ليس مختصا بالاعراض بل اجتماعهما فى الامور لا تنزع عية على نحو واحد ايضا متنع وليس قيام هذين التمثيلين لك لان الانضمام  
 هما انضمامى وهو ان يكون الموصوف والصفة كلاهما موجودين في ظرف الاتصاف اما انتزاعى وهو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف  
 بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس تنصف بالوجود على نحو الاتصاف لا تنزعى وبصورته العلية على نحو الاتصاف لا انضمام  
 ولا استحالته فيه اذ لا يرتفع التعارض لاختلاف نحو الاتصاف وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال ليس مقصود الشارح حصر الانتفاع في الاعراض

بل مقصوده ان الصورة العلمية للوجود قائمة بالنفس على نحو قيام الاعراض وقيام الوجود بالنفس ليس كلف فلا يلزم الاستحالة لعدم فقد  
الاعتبار بينهما انما يلزم الاستحالة لو كان الوجود قائما بها على نحو قيام الصورة والصواب ان يقال ان استحالة اجتماع المشككين انما هي اذا كانا  
عزتين لان قيام الاعراض سواء كان انضماميا او تنزاعيا قيام حقيقي لان وجودها متساو لوجود الحمل بخلاف الوجود لان وجودها عين  
وجود الحمل لكونه ممتزعا عن نفس الذات كما سيجي ان شاء الله تعالى فلا يكون عرضا ولا قياما حقيقيا بل قياما بجهazy واللاي لو كان  
اتصاف النفس بالوجود على نحو الاتزاع والاتصاف بالصورة العلمية على نحو الانضمام استحالة بطل اتصاف النفس بالادوات المتزعة  
لانها من متصويراتها فيلزم اجتماع المشككين اعني اوصافها القائمة بها تنزاعا وصورة القائمة بها انضماما واذا اريد امتناع اجتماع اثنين  
ان يكون قياما بالحمل نحو واحد فلا يلزم ههنا اجتماع المشككين لمستحيل لان اتصاف النفس بصفات الاتزاعية من حيث قيامها بها على  
وجه الاتزاع وبصورها من حيث قيامها بها على وجه الانضمام فلا يرتفع التعارض بينهما حتى يلزم اجتماع المشككين وفيه انه لو كان قياما لمشكلين  
بحمل واحد على نحو واحد متعنا لزم بطلان اتصاف النفس بصفات الانضمامية لانها من متصوراتها فانما فهم قولهم التنبية والتنبية على  
ان المعروف هو الوجود والنجاسي سواء كان لنفسه او لغيره فان لفظ العين كما سيجي مقابل المعنى ومقابل الغير يعني مقابل الزمن والضم والتنبية  
اولى بما ذكره الشارح فخرج الاعراض عما ذكره كونها انتمية في الوجود ونفسه بخلاف التنبية الذي هو كونه محشي وان قيل ان المراد بالوجود في نفسه  
هو الوجود المجمولي سواء كان لنفسه او لغيره وبالوجود لغيره المعنى الرباطي الغير المستقل فليس معنى التوجيهين واحد ولا لانيانية قول الشارح  
ولاما هو اعلم منهما كما ستعرف قوله ولاما هو اعلم آد الظاهر من كلام الشارح ان المراد بالوجود بالغير الوجود والمخصوص بالاعراض فاني حكمها  
وان كان المراد منه الوجود والرباطي بالمعنى المشهور اعني المعنى الغير المستقل بالمفهومية فلهذا نقول اي قوله ولاما هو اعلم معاني بادي الرأي وحقيقة  
الامر ان الوجود ليس معنى مشترك بينهما اذا اطلاق الوجود على الوجود في نفسه على الحقيقة وعلى المعنى الرباطي بطريق الجارية كما عرفت آنفا فليس للوجود  
معنى شاملا حتى يصح نفيه وكذا العدم ليس معنى مشترك بين العدم في نفسه والعدم الرباطي والظاهر ان المراد بقول الشارح هو الوجود في نفسه  
الموجود والنجاسي الشامل للجوهر والعرض والمراد بقوله لا الموجود لغيره النسبة الغير المستقلة ومعنى قوله ولاما هو اعلم منها ليس ههنا معنى اعلم منها  
حتى يراد فانهم قوله والمنقسم اعلم ان ينقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للموجود قال في الحاشية لم يجعله تعريفيا آخر صريح الا ان كلامه تعالى  
كل من التعريفين اعني المنقسم الى فاعل ومنفعل ومنقسم الى حادث وقديم باعتبار انقسام الموجود واولاها وقسمان معرف واحد ولا يصح ان  
يكون تعريف واحد الا خلافا لكل هذا عن الآخر اتفق قوله ولعلها آد اعلم انه يجب الخل في التعريفات عند الجمهور بالمبدأ ان ان صدق في  
على الآخر صدق في الآخر كما جعل مشتق الذي تعريف المشتق الآخر فليقتصد منه التذييل كما في التعريف الاول ويكون تعريف مشتق بمفهوم مشتق  
آخر تعريف المبدأ بالمبدأ اما قال وذلك لان تعريف عموم مشتق بمفهوم مشتق آخر يستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ وان لم يصدق احد  
على الآخر صدق في الآخر فان صدق احدهما على الآخر صدق في الآخر فليقتصد منه التذييل ومن ذلك قد يكون تعريف مشتق آخر تعريف المبدأ  
بالمبدأ كما في عكس التعريف الاول وان لم يصدق احدهما على الآخر صدق في الآخر فليقتصد منه التذييل بين المبتدئين علاقة المقارنة ويحتاج  
في تعريف احدهما الى الآخر كعنى في التمييز المقصود ومنه خذ منه لمبدأ كجعل رساله الكافي صاحب والكتاب اولان بين المبدأين علاقة العلية

والعلمانية سواء كان احدا جاعلا للاحوال لا فيؤخذ منه محمول انه يجعل سلكا في التعريفين الاخيرين وقبلا على هذا اشتراط ان تعليق امر بمفهوم مشتق  
 مشعر لعلية المبدأ كلفي التعريف الثاني والثالث قد علقنا الصفات المذكورة على الوجود والوجود وعلية لما في تعريف الموجود بانقسامه الى الفاعل  
 والمنفعل مثلا مشعر بان الوجود الذي هو مبدأ الموجود وعلية الانقسام اليها وكذا صحة العلم والاخبار فلا يراد ان تعريف الموجود بانقسامه او بالاصح  
 ان يعلم ويخبر عنه لا يوجب تعريف الوجود بالانقسام او بصحة العلم والاخبار لان انقار الحمل ولا ما قال المحقق الدواني ان كون تعريف مشتق بالاشتق  
 تعريف المبدأ بالمبدأ لا يصح في التعريف الرسمي ولا حاجة الى ما قيل ان هذا مقصود من تحريم اشتق بالاشتق وما قال الشافعي في حواشي شرح التجرى ان مفهوم  
 الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم صيغة المشتقات معلوم لكل من يعرف للغة فاذا علم مفهوم الوجود وعلم مفهوم  
 الموجود وان حمل حمل فلما احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة  
 للوجود بالثبوت العين لانه محتاج الى التعريف وكذا تعريفه باليكن ان يخبر عنه تعريف لثبوت الخبر بالامكان انتهى فليس المقصود منه ان  
 تعريف مفهوم مشتق بمفهوم مشتق آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كليا بل غرضه ان ادعى مشتق بشئ فوجب ان يكون التعريف بحيث يمكن ان  
 يؤخذ منه تعريف المبدأ سواء كان بالمبدأ المشتق عليه مشتق او بامر آخر مفهوم منه وبذا عام جار في كل تعريف صا كان او رسا فلا يراد  
 ما قال العلامة القوشجي ان تعريف مشتق بالاشتق يكون على وجهين الأول ان يقصد تعريف نفس مفهوم مشتق بالاشتق ووجوب ان يكون  
 تعريف المبدأ بالمبدأ الثاني ان يقصد تعريف صادق عليه مشتق ويكون اشتق المعرفة عنونا وتعريف الموجود بانقسامه الى الفاعل  
 والمنفعل من قبيل الثاني اذا لم يكن ان يقصد منه تعريف المبدأ بالمبدأ لعدم صدق الانقسام على الوجود فخرج لا يكون تعريف مشتق بالاشتق  
 تعريف المبدأ بالمبدأ اوجه عدم الورود ظاهر وليس مقصوده ان تعريف مشتق بالاشتق تعريف المبدأ بالمبدأ كليا والانقسام وان لم يقصد  
 على الوجود ولكن يمكن ان يؤخذ تعريف الموجود من انقسامه بوجه كما صرح بهنا وما قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة ان اشتق مشتق  
 على امرين المبدأ ومفهوم الصيغة لكن المبدأ معلوم من متن اللغة فلو كان في الاشتق جمالة لكان من جهة الحمل بمفهوم الصيغة فلما احتاج  
 الى التعريف لكان من جهة مفهوم الصيغة وان يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدأ كليهما معلومين والحمل انما هو المركب كما في سائر الوجود  
 ليس بشئ لان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدأ لا كنهه والكنه محتاج الى التعريف الصناعي ولو كان كلاهما معلومين لم يحتاج الى  
 التعريف مع ان الامر ليس لك فلما احتاج اشتق الى التعريف لم يمكن الا جمالة المبدأ فان مفهوم المبدأ هو المبدأ فلو لم يعرف المبدأ لم يعرف معنى  
 الوجود بوجه يتنازع عندهم عن غيره ولا يعرفونه بهذه الامور فليس للمعرف ان يقول الجمهور يعرفون معنى الوجود بالوجود والمقصود تعريف بالكنه  
 وهذه الامور ليست باخفى من الكنه فلا يلزم من تعريف كنه الوجود بهذه الامور تعريفه بالاخفى فان الحجب ان يكون بين الثبوت والحجود  
 وكذا الرسم لم رسوم معنى ان التعريف حد كان او رسا يجب ان يكون بين الثبوت للمعرف وهذه الامور ليست بنيت الثبوت للوجود فكيف  
 تكون هذه الامور معرفة اعلم ان كون الحد بين الثبوت مطلقا للحد وسواء كان الحد ومتصورا بالكنه او بوجه يتنازع اعاده ليس بظاهر  
 وكوثر بين الثبوت لاذ كان الحد ومتصورا بالكنه ظاهر لکنه ليس بياض قال الشيخ في البيات الشفاء الموجود والشئ والضروري معانيها  
 يرسم في النفس ارسماء اوليا ليس ذلك الارسماء مما يحتاج الى ان يحجب باشياء اخرى اعرف منها ثم قال واولى الاشياء بان تكون



متصورة لانفسها الاشياء العامة للمور كلما كالوجود والشيء الواحد واما لما لمند لا يمكن ان يبين شي منها ببيان لا دور فيه او ببيان شي عرف  
سنة ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في انه مطرب كمن يقول ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا ومنفصلا وهذا ان كان فلا بد من  
اقسام الموجود والموجود واعرف من الفاعل والمنفصل وجمهور الناس تصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة ان يكون فاعلا ومنفصلا  
وانا الى هذه الغاية لم تضيغ في ذلك اسي ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفصلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من جزم  
ان يعرف الشيء الظاهر بصفة تحتاج الى بيان حتى ثبت وجوده باله قال اصد الشيرازي في حواشي البيات الشفاء من نجيف كلامه ماورد  
بعض الناس على الشيخ من ان يعرف الفاعل والمنفصل من طريق لمس من غير حاجة الى قياس لم يتفكر في القائل ان الفاعلية ليست من الأمور  
التي ينالها المحس لم يتفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من اى جنس من المحسوسات وباتية حاسة تقع ادراكها وتعجب من هذا ان الشيخ  
قد نبه في الفصل الاول على مساوئ رعمه حيث قال واما المحس فلا يودى الا الى الموافقة وليس اذا توفى شيئا من وجب ان يكون احدهما سببا  
للاخر ونوه في موضع فيه بان لمعرف ان يقول مرادى بالفاعل والمنفصل يقال في العرف انه يفعل كذا ويفعل عن كذا ولا شك ان الفعل  
والانفعال العربي يكون بربيعا محسوسا لا يترى ان الجمهور حتى الاشاعر القائلين بان الجميع من قبل الله تعالى يقولون ان يفعل  
كذا ويفعل عن كذا والنار يحرق الحطب والشمع يبرده وغير ذلك نعم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ من قبل انها ليست تدرك  
بالحس بل بالحس يدرك الموافقة فقط وما قال ان مدركها اى حس فاجابه ان مدركها المحس الذي يدرك الموافقة فانها ظاهر ان يقال ان  
مراد الشيخ انه لم يضيغ ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفصلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بقياس فتأمل قوله وايضا اعلم ان قول الشارح  
واليفد الثابت يراوف الموجود والثبوت الوجود وفلا يضيغ تعريفه بتعريف حقيقة واجه آخر لا يبطال هذه التعريفات لان تلك الأمور التي يعرف  
بها الوجود وتعرف حقيقة متاخرة عن الوجود ولا تضطر الى ذكر الوجود وما يراوفه من معرفة الوجود متقدمة على معرفتها فكذا الوجود لا يباطل  
هذه التعريفات اذا كانت حقيقية لكونها دورية او وجبة اخرى غير الوجه العناج لكونها تعريفات بالاشي من ضرورة كون هذه الأمور ارضى بالنظر  
الى الوجود وهذا ترديد يمنع الخلو لا مكان اجتماعا وهذا لا يندفع ما قيل ان اعتبار مفهوم الوجود في هذه الأمور غير مسلم وان كان مما يحتاج  
اليه في الواقع ضرورة ان تلك الأمور اذا كانت محتاجة الى الوجود ومعرفة الوجود تكون متقدمة عليها او يكون الوجود واجلي منها ولما كان  
هنا منطقتان ان يقال ان الفاعل ليس هو الموجود والموتثر بل هو الموتثر وان كان الوجود لازما له وكذا المنفعل المتأثر وان كان الثانية في الوجود  
فلم يلزم الدور ولا التعريف بالاضفي اذ لم يؤخذ الوجود ولا ما يراوفه في تعريف هذه الأمور ودفعه بقوله وحاصل اى كلام الشارح النبوية على انها  
تعريفات للوجود بما هو متاخرة عنه في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الأمور يضطر في بيانها الى الوجود والى ما يراوفه فانه اذا سئل عن الفاعل  
والمنفصل مثلا وقيل لم صار هذا فاعلا وذاك منفصلا قيل في جوابه لان وجوب هذا قبل وجوبه وذاك اوبعده وكذا اذا سئل وقيل لم صار هذا صحيحا  
قيل في جوابه لانه موجود ومتصف به فكذا الأمور وان لم يكن الوجود داخلا فيها لكونها متاخرة عن الوجود فلا تصلح لان يعرف بها الوجود وقد  
يقال يمكن الجواب عن السؤال بهذه الأمور بدون اعتبار الوجود وما يراوفه فيقال في جواب من قال لم صار هذا فاعلا وذاك منفصلا انه  
لما كان هذا قبل الآخر صار هذا فاعلا والآخر منفصلا وعلى هذا القياس فلا اضطر في اعتبار الوجود وما يراوفه في تعريف هذه الأمور فانهم

فإنه لا يشترط اشتراك الوجود في الوجود

قوله اشتراكا معنويا آه المدعى بحسب الظاهر بالنظر في المقصد السابق الموضوع لا ثبات براهمة الوجود بالمعنى المصدري واليضع بالنظر في ان الدلائل  
الموردية لا تشترك الوجود ولا التقدير الاشتراك الوجود والمصدرى اشتراكا معنويا بين الوجودات بحسب الحمل الموطن في الوجودات  
بحسب الحمل الاشتقاقي اذ الظاهر من بعض الوجود اشتراكه بين الوجودات على نحو اشتراك الكل بين افراده ومن بعض الوجود اشتراكه بين الوجودات  
على نحو اشتراك العارض بين المعروضات اشتراكا معنويا على وجه الاجتماع فيكون كل واحد بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود والحقائق الذي هو مصداقه  
ومثلا انظر اذ انتم على معنى واحد عن امور متشابهة بحيث لا يكون بينها امر مشترك اصلا باطل قطعاً فاشتركة كما شفع عن اشتراك امر واحد يكون منشأ  
لهذا المعنى البصري القصور واشتركة مثل اشتراك المعنى الانشعاري على تقدير ان يكون كل واحد فيكون صادقا على افراده مواطاة بان يكون تمامية  
افرادها على تقدير كونه جزاء يكون جنسا فيحتاج الى فصل فيكون مضدق الوجود ومجموعهما هو خلاف المفروض وعلى تقدير كونه عرضيا  
لا يكون امر انشعاري اذ الافلا بد من منشأ ويجري الكلام فيه حتى ينتهي الى امر يكون بنفسه مصداقا له ولا يكون انشعاري اذ هو الوجود والحقائق مثل  
اشتركة المتعلق بين المتعلقات كما ذهب المير قس من المتأملين حيث قالوا للممكنات لا اتصاف لما بالوجود بل لما علاقته بالوجود والحقائق الذي  
هو الواجب صحيح الحمل الموجود والاطلاق اشتق عليها كاطلاق الشمس على الماء بانسباها الى الشمس او مثل اشتراك الظاهر بين المظاهر كما هو متداول  
الصوفية على تقدير ان يكون جزئيا وعلى هذا التقدير يكون الوجود واجبا بالذات وصداقه على الممكنات اما باعتبار تعلقها به تعلقا مخصوصا انما  
الاشتركا بافاصل كما ذهب لبعض المتأملين من الحكماء او باعتبار اتحادهما معها بمعنى ان الوجود شخص واحد موجود بذاته واجب لذاته ومع كونه  
واحد احتياظا به في الكثرة ومتطورة تطورات شتى ومتعينة بتعينات لا تخص في باطلا تمام واجبه وتعييناتا ممكنة كما هو ذوق الصوفية العلية قدس  
اسرارهم وما ظن البعض ان المدعى بهذا ليس اثبات كون الوجود مشتركا معنويا بل المدعى ان الطلاق الوجود وعلى الوجودات بمعنى واحد يعني  
ان لفظ الوجود وموضوع المعنى واحد مشترك بين الوجودات فبعد اذ المدعى اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع مع قطع النظر عن كونه متوقفا  
لمعنى واحد في اللفظ لا ابطال الاشتراك اللفظي كما توهمه الظان كيف ولو كان المدعى ما ظنه صارا للبحث فيمنع لغويا خارجا عن دليقة هذا  
العلم لان بيان الوضع مما لا علاقته بهذا العلم بل متعلق باللفظ وكان من قبيل اثبات اللفظ بالقياس مع ان اللفظ لا تثبت بالاجمارة اهل  
اللسان قال بعض الماهرين انما قال من قبيل اثبات اللفظ بالقياس لان معنى اثبات اللفظ بالقياس على ما هو المشهور اطلاق اللفظ على المعنى  
الثاني بطريق الحقيقة لمشاركتها لما وضع له اولاً في امر الذي هو علة صحة الاطلاق فيكون القياس تمثيلا فقياسا والجمهور على انه باطل لان الوضع  
قد لا يكون له رعاية امر كوضع الدليل والارض مثلا فلا يقاس عليه شيء وقدر اعلى فيه امر ما لترجيح الاسم من بين الاسماء لا صحة الاطلاق على كل  
ما وجد فيه ذلك الامر كما في القوائم الشرعية فلا يطلق القارورة على الدن فلا يجري فيه القياس ايضا ونحن فيه ليس تمثيلا لان الوجود الله  
بعضها اقتراني وبعضها استثنائي لكن اثبات اللفظ بهذا الطريق ايضا باطل اذ ليست بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية بل مع وضع الوضع والاهل  
للعقل في اثباته فيكون هذا البحث من هذا القبيل لانه اثبات اللفظ بالدليل العقلي واما اطلاق اللفظ على المعنى بطريق التجوز لوجود علاقة بينهما  
نوعا بينية وبين المعنى الاول بالقياس فهو جائز لان اعتبارا به فيه لصحة الاطلاق حكما بوجوده في تلك الحالة ليصح الاطلاق بطريق التجوز قوله  
اما على الاول آه مصلح الاستدلال اننا قد نخرج الوجود شيئا ونسترد في خصوصياتنا مثلا اذ انظرنا الى وجود الشمس جزء منا بوجوده بسبب التردد في كونه جزءا

أو ممكنًا بوجه أو عرضاً والتردد في الخصوصيات ليس موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك بسبب فعل ان الوجود مشترك بين جميع الخصوصيات  
والإيضاح بتبديل اعتقاد كونه مكنيا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق في الحالين لم يتبدل ولم يتغير فعمل ان الوجود مشترك  
بين الخصوصيات وليس عندها بالجملة التردد في الخصوصيات ينشأ في استمرار الجزم بشئ اذا كان علينا ان نختصا بها لان تبديل الخصوصيات عين  
تبدل ذلك الشئ أو مستلزم له وأورد عليه بأنه لا يلزم من الجزم في شئ مع التردد في الخصوصيات عدم العينية والاختصاص في نفس الامر  
بحوازان يكون شئ عينا لشئ أو مختصا به في نفس الامر ولا يعلم العينية والاختصاص في جزم في احد بهما وتيردد في الآخر نعم لو كانت العينية  
والاختصاص معلومين لقم ما ذكره المستدل وأما على تقدير كونها مشكوكين فلا يتم اصلا واجاب عنه بحاشي بقوله فخصيلا ان الوجود لو كان  
عين في خصوصية قال في الحاشية المراد بالخصوصية الهوية المخصوصة تعبير عن الشئ بوصفه شئ أو مختصا بها لو كانت العينية والاختصاص معلومين  
أو مشكوكين أو كان عدما معلوما أو كانا غير متصورين اصلا فلهذا اربعة احتمالات فعلى الاول اى على تقدير كون الوجود عين في خصوصية  
أو مختصا بها مع كون العينية والاختصاص معلومين التردد في الخصوصيات يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامرنا في التردد فيما  
علم عينية واختصاصه له يعنى ان الجزم بامرنا يستلزم كونه مجزوا به والتردد في جميع خصوصيات يستدعى عدم الجزم به فلا يتحقق الجزم بعينه  
التردد في الخصوصيات وعند تبديل الاعتقاد بهما على تقدير علم العينية والاختصاص بهما وعلى الثاني اى على تقدير كون الوجود عين  
الخصوصية أو مختصا بها مع كون العينية والاختصاص مشكوكين التردد في الخصوصيات وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث  
هو لعدم المنافاة بين الجزم بامر والتردد فيما يشك عينية واختصاصه يعنى ان الشك عبارة عن تجويز ثبوت شئ ونفيه عنه  
فيمكن ان يقع التردد في المختص به والجزم بامرنا يشك في اختصاصه له مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص وعدمه فلاننا في هذا الجزم لهذا التردد  
فالتردد في الخصوصيات التي يشك في اختصاص الوجود بها وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال العينية  
والاختصاص لكنه اى التردد في الخصوصيات يستلزم التردد في الوجود من حيث انه عين أو مختص اى من حيث احتمال العينية والاختصاص  
لان الكلام في صورة الشك فانظر الى الاحتمال الاول لا يستلزم التردد في الخصوصيات التردد في الوجود وبالنظر الى الاحتمال الثاني  
يستلزمه والحال ان المفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا وهما كلام من وجده منها ان الجزم بوجود الجسم وتردد في كونه نفسا لاختصاص  
الجسمى او كونه مركبا من السيولى والصورة او كونه اجساما صغيرا اصلية او كونه مركبا من اجزاء لا تتجزى فيلزم اشتراك الجسم في هذه الخصوصيات  
واجاب عنه بعض الكابريه بان الجسم بالوجه المجزوم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصوصيات بمعنى مشترك بين الخصوصيات بحيث  
لو تحقق اية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليه الجسم بالوجه المقصور كما في الوجود ولكن لما قام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات  
لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية وانت تعلم انه لا يلزم من استحالة بعض الخصوصيات عدم اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية والا  
يلزم عدم اشتراك الكلى بين افراد الواقعية اذا من كلى الاول بعض افراده متفق فاستحال بعض الخصوصيات لا يمنع الاشتراك بين الخصوصيات  
الواقعية كما نعلم من على ان اشتراكه بين الخصوصيات بمعنى انه لو تحقق اية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليها الجسم  
المقصود يتأتى على تقدير قيام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات فيكلمنا لا يخفى ومنها ان النظر الى احتمال العينية لا يوجب صحة انقلا

الجزم بتردد وجوده بقدر جيب الاختصاص والتردد جزئيا لا يترتب ان احتمال كون الجسم عين مجموع العيولي والضرورة مع التردد في وجوده المجموع لا يترتب  
 وانما جزم وجوده بالمجمل الى التردد بل اوشبهت العينية والجميع المركب المذكور لان قلب التردد والواقع في هذا المجموع الى الجزم به واجب عنه  
 بعض الكاينات في بان اشئ الجزم به لا يمكن جزمه بان لا ياتي في احتمال النفيض اصله فاذا جزم وتردد في اشئك عينية او اختصاص الله  
 فتمت نسبت حال الجزم احتمال العينية والاختصاص به فذكر بوجهه انك ان لا يكون في حصول حصة العقل انما الجزم به وهذا في الجزم على  
 المورد و زعم ان المراد بقوله كسبته لازم من حيث ان عدمه او تنقصه لا يستلزم التردد في الخصوصية الترددي في الوجود حين ظهور العينية  
 والا اختصاص فامروا بان في ذلك الحين كونه اختصاصا بغيره وسير القين الوجود الى الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود متمم  
 فيه بل ان تردد اختصاصه بعينية الى الوجود وليس كذلك بل مراده ان احتمال العينية والاختصاص قائم حين الجزم ولا يترتب مع قيامه احتمال  
 فلا يلزم ان لا يكون عينا ولا اختصاصا بل مشترك على الثالث اي على تقدير علم عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات في ذاته  
 المدعى لعني مشترك الوجود معي لان اذا كان عدم العينية والاختصاص معلوما فيكون مشترك في كونه كائنات العينية والاختصاص  
 معلومتين لا تقع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات ويلزم خلاف الفرض من كون الوجود عينا للخصوصيات او اختصاصا بها  
 في الحاشية لانه يلزم بوجه الوجود من فرض تعدده اشئ بيانه ان الوجود ولو لم يكن مشترك كما مضى لا يكون في الخصوصيات او اختصاصا  
 بها ولا ريب في كون الخصوصيات متعددا فيكون الوجود ايضا متعديا فيلزم بوجه الوجود من كونه مشترك في الاحتمال الثالث  
 على تقدير كون عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات معلوما لان عدم العينية والاختصاص بالخصوصيات معلوم على ما انقضى  
 فيلزم الجزم بوحدة المفروض العينية والاختصاص فيكون الجزم بوحدة الوجود معي لان تعدده يستلزم الجزم بتعدده فيكون  
 الفرض المذكور محال او بالجملة يلزم منه كون الوجود متعديا للخصوصيات مع ان المفروض عينية الخصوصيات او اختصاصه بالخصوصيات  
 الفرض فامروا عليه بان لا كان المراد بمعلومية عدم العينية والاختصاص الجزم بجزء مطابقا للواقع في التردد في جزمه ان يكون  
 عدم العينية والاختصاص بجزء ما غير مطابق للواقع وان كان المراد الجزم مطلقا فلا يستلزم العمل المدعى فان المدعى اشترط  
 الوجود في نفس الامر لا اشترطه في جزم العقل وان كان جزمه كذا فلا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ان يقال في الحاشية لان الفرض  
 تحقق العينية والاختصاص في نفس الامر لا الجزم به واجب بان جزم العقل بعدم العينية والاختصاص في نفس الامر يلزم الجزم  
 يكون الحكم باشتراك الوجود صادقا في نفس الامر وهو خلاف الفرض و اتفاق العقلاء على الحكم الكاذب في الوجدانيات باطل بالضرورة والا  
 لا رفق الايمان عن الاحكام الصاوية المتفق عليها وفيه ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان لا يكون مطابقا للواقع  
 يجوز ان يكون مبناه على عدم العلم بالعينية والاختصاص فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل الجازم يجوز  
 ان يكون هذا الجزم جملا مركبا وعلى الرابع اي على تقدير كون العينية والاختصاص وعدما غير متصورين اصلا ثبت امتناع الجزم في  
 الوجود مع التردد في الخصوصيات قال في الحاشية لان الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد واستمراره مع التردد في الخصوصيات وتبدل  
 الاعتقادات يستلزم ان يكون الجزم بمعنى واحدا وذلك في اني كذا التقديرين اي العينية والاختصاص انتهى اي على تقدير

العينية والاختصاص يكون الوجود متعدد في نفس الامر وذلك بينا في الجرم بحسب ما ينبغي الواحد واستمراره مع ذلك التردد وان كان تقول  
 في بيان اللزوم ان لازم اجتماع الجرم بالوجود مع التردد في الخصوصيات ان لا يمكن حصول الجرم بالوجود مع التردد في الخصوصيات  
 الا بان يكون فرض الاشتراك بينهما يعني ان الجرم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يمكن الا على تقدير كون الوجود بمعنى واحد اشتراكا بين  
 الوجود واستمراره فلو كان الوجود مع تعدد ذاته في الجرم مع التردد في الخصوصيات متغيرا فان انقضاء الوجود لم يلزم انقضاء المتعلق  
 فلا يكون الوجود عينا له او متصلا به او بهما فثبت المطلوب من غير حاجة الى التفصيل المذكور ولا يرد عليه ان هذا التقرير انما يتم لو كانت  
 عينية والاختصاص معلومتين وانما اذا لم يكونا كذلك فلا يتم احدا منهما في دفعه الى التفصيل المذكور اذ الجرم بالوجود بحسب ما ينبغي الواحد  
 واستمراره مع التردد في الخصوصيات مستلزم لكون اشتراك الجرم مع اجتماع مع الاشياء المترددة فيها يمكن فرض اشتراك شي الجرم  
 بينهما بالتعددية من غير احتياج الى التفصيل المذكور بل يبقى هناك كلام من وجوب الاول ان الجرم ان يكون الوجود دسما متعددا لكل منها قابل  
 للاشتراك في جميع كل واحد من الخصوصيات بالنظر الى المفهوم لكن بعضها يكون مختصا في نفس الامر ببعض تلك الخصوصيات بلعد خارجة وكفى  
 بحصول الجرم امكان الاشتراك بالنظر الى المفهوم لان في نفس الامر والثاني ان الجرم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يمكن ان يكون جديرا  
 لما يتم اشتراك الوجود في الوجود في الوجود في الوجود بل عند العقل ولكن تقرير الدليل المذكور في المتن بان كثيرا ما يحكم بوجود امر التردد في خصوصيات  
 كما انما او قلنا لم يكن الوجود بمعنى مشترك كما كانت هذه الاحكام كاذبة ولكن تقرير دعوى تقرير ذلك الدليل في صورة التبيين بان عمل مفسر  
 في الخصوصيات وكثيرا ما يحكم في الوجود ولو لم يكن الوجود مشتركا في الاشتراك مع التردد في الخصوصيات والى ما في بيانه والتبيين بطلان قوله  
 فوجه هذا المعنى جعل الوجود كذا في كل زمن مع التردد في الخصوصيات لا ليقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود وسواء كان على  
 وجهان جامع او على وجه البديهة والمسمى اشتراكا على وجه الاجتماع فلا يثبت المسمى وان لم يقرر الاستدلال بان الجرم بصديق الوجود في  
 الخصوصيات باق مع التردد في الخصوصيات فالامر المتعلق مع الوجود في جميع خصوصياته وتلك الخصوصيات معبودة معا والوجود  
 بصديق الوجود هو وذاك لا يرد اذ يلزم الاشتراك اجتماعا لا انتقالا لوجود اذا كان مشتركا على وجه البديهة فان فردا منشرا كان له  
 حقيقة كائنه مشتركة على وجه الاجتماع بالتعددية تفصيل ان الفرد المنشتر يطبق على عنيين اعم من فرد وغير معين من الكلي اشخص غير معين  
 بحيث يطبق على كل شخص منه على سبيل البديهة دون الاجتماع لمحموس الطفل من بعد الولادة او المعتبر في مفهومه غير معين اشخص مفرد  
 مضافا الى نوع طبيعي او جنس كك انسان او حيوان او منزه انسان واحد وحيوان واحد كائنا ما كان فليكن ان يكون في نفسه زيد او عمرا  
 او غيرهما يافرد معين في نفسه غير معين عند العقل كاشيخ الحاصل لضعيف البصر وهو في نفسه غير صالح لان يكون ايا ما كان من افراد  
 الانسان بل موفى في نفسه معين لكنه يصح على العقل ان يكونا لهما على سبيل الشك والتجزئة الذنبي لكونه غير معلوم التعين فالفرد المنشتر في  
 معنى اخذ حقيقة كائنه مشتركة بين تلك الخصوصيات وحقيقة الوجود وليس ذلك الفرد المنشتر بل حقيقة كائنه فيكون الوجود بحسب ما ينبغي الواحد  
 ما يمكن فرض الاشتراك فيها على وجه الاجتماع وبما هي بهذا الجواب ينفع باقيل بطريق انقضاء انه يلزم بقضني هذا الدليل وان الجرم بالوجود مع  
 التردد في الخصوصيات يستلزم كونه مشتركا بينهما اشتراكا في المسمى من لبيد بين الانسان والفرد اشتراكا معنويا فانه يامون شيئا مشتركا

من بعيد ويجزم بان هذا المتغير هو المتعين ويقع الترد في انه انسان او فرس فلو لم يكن هذا المتغير المدرك بالوجه الجزئي مشتركا بينها لانتفى  
 الجزم مع الترد في انه انسان او فرس مع انه جزئي لتحقيق الاشتراك فيها صلا و اجاب عنه الحق الدواني بان ترد المستدل به يعني على ان  
 او كل قابل للاشتراك فوجوده بالايكون امر متصفا فان وجد الامر الكلي الا يكون جزئيا حقيقيا بخلاف صورة النقص فان الترد هناك غير مبني  
 على مثله فالترد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المفهوم على امي فرد يصدق وفي صورة النقص في ان هذا الفرد في امي مفهوم ينبغي فالا  
 فيه عكس ما في الاول وان قرر بان الترد في كون هذا الشئ زيدا او عمرا او غيره ما من الجزئيات فالجواب ان الترد هناك ليس مبني على تجويز  
 الاشتراك والكلية تجويز الاشتراك لا مطلق الترد وليس ههنا تجويز للاشتراك اصلا بل مجرد الترد كما في كل من البهيميات المتشابهة بغيرها  
 مع كونه مدركا بالوجه الجزئي قد يشبه بغيره فيقع الترد في ان هذه البهيضة المتشابهة الآن هي تلك البهيضة المتشابهة قبل ذلك بيوم او تلك البهيضة  
 المتشابهة قبل ذلك بيومين او غيرهما فان ذلك الترد مبني على الاشتباه لا على تجويز الاشتراك وذلك امي اندفاع النقص المذكور لان البهيضة  
 الجزئية الحاصلة من اشبع المرئي من بعيد في الذهن مشتركة بين شجي الانسان والفرس على سبيل البداية يعني ان اشبع المرئي من بعيد  
 وان كان مشتركا بين شجي الانسان والفرس مثلا على سبيل البداية ولكن حقيقتها الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع وهو كل ليس بجزئي  
 فثبت ان الوجود اذا كان مشتركا على وجه البداية كان فردا منتشرا فكان له حقيقة كلية مشتركة على سبيل الاجتماع وفيه كلام اما اول اطلاق  
 محصل النقص ان الشئ المرئي جزئي لتحقيق غير صالح للاشتراك لا بد لاولا اجتماعا بل تجويز الاشتراك فيه لاجل الاشتباه ودليلكم جاريه فانا نجزم  
 باشبع المرئي من الترد في انه انسان او فرس مثلا فيلزم الاشتراك فيه ولو بدلا من انكم لا تقولون به وان اعترضتم بان الترد ههنا ليس الا  
 من جهة وقوع الغلط لا من جهة صلوح اشبع للصدق بحسب الواقع يقال مثل هذا يجري في اصل الاستدلال ايضا فامهواكم فهو جونا واما ثانيا  
 فلانه لو كان المراد بالفرد المنتشر الصلح للاشتراك به لالا اجتماعا فلا يلزم من بقا الجزم بالوجود في الترد في الخصوصيات كونه حقيقة مشتركة  
 اذ يجوز ان يكون الوجود امرا مخصوصا ولكن يجوز العقل اجتماعه مع كل حصرية لعروض الغلط فلا يلزم ان يكون حقيقة كلية في الواقع وان كان  
 المراد ما يجوز العقل صاوتا على كثيرين ومشتراكا بينهما لا ولو على وجه الغلط فلو ان الفرد المنتشر بهذا المعنى فاحقيقة كلية غير مسلم ولذا قال هذا  
 غاية ما يمكن ان يقال ههنا فليتأمل وليعلم ان محصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركا لزم ان يقع الترد في الوجود وعند الترد في الخصوصيات  
 او يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بها والتالي بطا اما الملازمة فلان الوجود لو كان عينها لافظا به ان الترد في الخصوصيات به بعينه  
 الترد في الوجود واما لو كان مختصا به فلا يتحقق مع كل خصوصية فلا يكون مختصا به وبطلان التالي ظاهر بقى شئ وهو ان هذا الدليل لا يغيث  
 الاشتراك الوجود المنصدي اذ يجوز ان يكون هذا المفهوم المجزوم به مع الترد في الخصوصيات عرضيا ويكون الوجود حقائق متخالفات الذات  
 ويكون كل واحد منها عينيا ومختصا با واحد من تلك الخصوصيات المترد فيها مع ان المدعى اشتراك الوجود الحقيقي وغاية ما يمكن ان يقال ان  
 اشتراك المفهوم الواحد لا يكون الا واحدا لا اكثره المختصة بالمتزعم عنها الواحد فذلك المفهوم المنتزع عن تلك الخصوصيات يجب  
 ان يكون مصداقه ونشأ انتزاعه امرا واحدا مشتركا بينهما فاما قولهم الوجه الثاني آه هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات  
 اذ قول المصنف انقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود المجزوم ووجود العارض وهكذا انقسم الى وجودات الالوان ونحوها





وجود كل نوع وجودات افراجه وهو الثاني فنثبت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات فان قلست على كفي النضمام الثاني فقط او الثالث فقط الى الاول  
قلت كلا اعم كفاية النضمام الثاني فقط فلا ان كفاية النضمام اليه موقوف على ان ثبت ان وجود الجوهر والعرض لا يمكن الا بوجوده والاول نوع  
فيخرج الى النضمام التقيسم الثالث ثم كيف النضمام الثاني فقط الوجود اما عدم كفاية النضمام التقيسم الثالث فقط اليه فبما ان يكون وجود الجوهر هو  
وجودات انواعها ووجودات انواعها ووجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجودات انواعها بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا يوجد الا بوجوده  
الافراد فيخرج الى النضمام التقيسم الثاني فلا بد من النضمام اليه وتحصيل ايضا بالتقيسم الثالث على الافراد من بدو الامر من غير النضمام شي بان يقال الوجود  
وجودات الاشخاص الموجودة كلها والمذكور منها هو الطريق الاول اذا لم يصح قد ذكر الطريق الاول واما الثالث والثاني فقد ذكرهما الشارح بقوله  
وكلاهما تقسيم لوجودات الانواع واشخاصها وفيه اى في هذا التقسيم نظر لان وجود الكل قبل ان ينزع عن الجزئيات ليس غير وجودات الافراد  
اذا افرا ومن اشئ الانتزاع الكلي والانتزاع قبل الانتزاع لا يكون موجودا ووجوده غير وجوده عين وجوده المنشأ على تقدير  
ان يكون غير ما هو ما يكون بعد الانتزاع فليس كليا صادقا عليها اذا وجوده في مرتبة الحكمية الذهنية وهو في هذا النضمام من الوجود موجود بوجوده  
مغاير لوجوده المنشأ فكيف يكون صادقا على الافراد ومجولا عليها فلا يصح تقسيم وجوده الممكن ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعها وذلك  
لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات يتحد معاداة وجوده فلا يتصور ان يقسم وجوده الى وجودات تنازلة بل بالتقسيم ان يكون مغايرات الاقسام بوجه  
الانتزاع لا تغاير بين الكلي والافراد بوجه من الوجوه فكيف يصح تقسيمها اليها وبعد انتزاع عنها له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه ولا يصدق هذا الوجه  
على وجودات الافراد اصلا فلا يقسم هذا الوجود الى وجودات تنازلية حتى تتحقق مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية وحل المقسم وصدقه وجوب  
على الاقسام وجوابه ان الحاصل في الذهن وان كان له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه يمكن المراد بوجود الجوهر مثلا عن تقسيمه الى اقسامها هذا  
المفهوم مع قطع النظر عن تحققه في خصوص الملاحظة الذهنية والحاصل ان المراد بوجود الجوهر مثلا مفهومه لا صورته القائمة بالذهن ولا شك ان  
هذا المفهوم صادق على وجودات الجواهر فان كلا منها وجودا والجوهر والافعال يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان المقصود تقسيم الوجود الى وجودات  
تتباين مرتبة تنازلة من الاجناس الى الانواع حتى ينتهي الى وجودات الاشخاص بل المقصود تقسيمها اليها ببقية متعددة في درجته واحدة كما  
شار اليه الشارح قدس سره بان تقسيم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود غيره مرة الى وجود الممكن ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شي  
لا يقسم اليه الوجود ابتداء فلا بد والاعتراض المبنى على تقسيم الوجود ببقية متباينة تنازلة اعني تقسيم الوجود الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود الممكن  
الى وجود الجوهر والعرض وتقسيم وجود الجوهر والعرض الى وجودات الانواع ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص اذ لم يبق في تقسيمه مطلق  
الوجود الى الوجودات اضافة الى شي من الكميات ثم الى وجود جزئيات هذا الجواب كما اننا لم نذكر غير حاشية لمادة الشبهة اذ للسائل ان  
يقول ان ارادة تقسيم الوجود قبل ان ينتزع عن الجزئيات فهو متحد معها غير متغير عنها اصلا وان ارادة تقسيمه بعد الانتزاع فهو موجود بوجوده ومغاير  
وجوده فلا يصدق عليها فلا يصح تقسيمها اليها سواء كان تقسيمه ببقية متباينة تنازلة او ببقية متباينة في درجته واحدة فالجواب الخامس لما  
اشبهت به الجواب الاول فانهم قوله لان آله لما كان قول الشارح لان حقيقة التقسيم منقسم الى مشترك غير شامل تقسيم المنفصل الى اجزائه  
التحليلية وتقسيم المنفصل الى اجزائه لعدم اشتراكهما في الاجزاء ضرورة ان الكل لا يصدق على الاجزاء وفيها فليس فيها ضم منقسم الى مشترك قال الشارح

التقسيم عبارة عن أحداث الكثرة في التقسيم وهو تحقيق حقيقة إذا كان المقسوم أي المقسم متفرعاً من التقسيم قبل التقسيم وهو بالذات منقسم في تقسيم الكل إلى الأجزاء إذا كان الكل الذي في التقسيم وحده بالمهمة جسيمة كانت أو نوعية منقسمة إلى جزئياتها بغير تنوع منوعة أو مخصصة إليها وهو المراد بقول الشارح ضم مقصود مشترك وتقسيم المقصود الواحد إلى أجزاء تحليلية ضرورة أن الأجزاء التحليلية متحدة مع الكل في المية واحدة الكثرة فيه في هوية بحسب أجزاء تمايزه في الوضع دون الوجود وسواء كان بحسب الفلك أو التوابع جزئياً أو العقل كلياً أو التقسيم الكل العرضي إلى جزئياتها وتقسيم المنفصل إلى أجزاء فمقسيم بالعرض لا بالذات يعني أن التقسيم الكل العرضي إلى جزئياتها بالعرض بواسطة انقسام معروضه إليها وكذا التقسيم المنفصل إلى أجزاء فمقسيم بالعرض لا بالذات لأن العدد ليس متفرعاً من الواحد كونه العلية الاجتماعية معتبرة في العدد عرضاً ودخولاً بخلاف الأحاد وأورد عليه بأن قول التقسيم إلى الأجزاء من خواص الكم مطلقاً فاعني قوله تقسيم الكم المنفصل إلى أجزاء فمقسيم بالعرض واجب بأن حقيقة التقسيم لا توجد إلا فيكون مقسم والانتظام متعين بالذات قبل التقسيم وليس كذلك كتحقق التقسيم فيه بالعرض والجواز واقع في تعريف الكم مطلقاً أنه يقبل التقسيم لذاته فمحمول على عموم الجواز قوله وقيل له جواب آخر للسؤال المصداق بقوله لا يقال أنه حاصل السؤال المصداق بقوله لا يقال أن تقسيم الوجود إلى وجود وإلزاماً بوجوده وانما هو لكونه مشتركاً لفظياً بينهما كما أن تقسيم العين إلى الفواردة والياصرة انما هو لكونه مشتركاً لفظياً بينهما فلو جرد لفظ واحد لمكان كثره وليس معنى واحد مشترك كما بين أفراد كثيرة واجب عند الشارح أولاً بقوله قيمة الوجود أنه وثانياً بقوله وقيل له محصله أن تقسيم العين إلى الفواردة والباصرة ليس من جهة الاشتراك اللفظي بل انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين والمسمى مشترك بمعنى يرب جميع المعاني ولولا هذا التأويل لم يكن تقسيمها بل يتوعدا فيرجع إلى الاشتراك المعنوي وإذا لم يكن تقسيم العين إليها من جهة الاشتراك اللفظي فكيف يقاس عليه حال تقسيم الوجود واعتراض عليه بحشي بقوله والظاهر أنه غير متوجه على السؤال لأن حاصل السؤال أن الوجود وعلى تقدير الاشتراك اللفظي تقسيمه باعتبار تأويله بالمسمى لفظ الوجود كما أن العين تقسم كك والتأويل دليل الاشتراك اللفظي لا المعنوي وانت تعلم أن هذا البعيد ما قال الشارح ح ورواه أفاضله أن الاشتراك المعنوي الذي انبثت المستدل لا يقطع مادة الاشكال إذ للمقتضى أن يقول بجزئان يكون تقسيم الوجود أيضاً بهذا التأويل وهذا النحو من الاشتراك المعنوي لا يثبت المقصود أعني تحقق المعنى الواحد الذي يشترك فيه الموجودات بأسرها قوله سواء كان أو هذا التقسيم بالنسبة إلى الأجزاء وقد علم الحاشية بالنسبة إلى الحقيقة فقال وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية أو حقيقة جسيمة وسواء كان حقيقة ذاتية كجسم الأفراد أو عرضية كجسمها أو ذاتية كجسمها أو عرضية كجسمها قوله الوجود الثالث أو محصله أن مفهوم العدم واحد فلم يكن المفهوم الوجود واحداً بلطل المحصر العقلي بين الوجود والعدم فأننا إذا قلنا زيداً ما موجود أو معدوم لم يفرق العقل بالاختصاص فيها لجواز أن لا يكون معدوماً ولا موجوداً بالمعنى الذي قصد بل موجوداً بمعنى آخر وأورد عليه أنه لا حاجة إلى أخذ وحدة العدم بل أخذ وحدة العدم مستدرك لا دخل للمعنى في الاستدلال أو على تقدير تعدد يكون البطلان المحصر فمحمول احتمال آخر هو أن يكون شيئاً معدوماً بعدم آخر يقال في المثال المذكور يجوز أن يكون زيداً متصف بالعدم بمعنى آخر فيزيد احتمال المحصر واعتدته الشارح في حاشيته شخ التجريد القديم بأن طرفي المحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود والعدم المطلق والوجود الخاص فيبطل المحصر العقلي بينهما لا احتمال وجود آخر أي الاحتمال كون زيداً مثلاً موجوداً بوجود آخر سوى الوجود الذي قصد المحصر به وبين العدم وعلى تقدير تعددهما أحد طرفي المحصر الوجود الخاص والطرف الآخر العدم بمعنى سلب هذا الوجود فمحصل المحصر العقلي بينهما أن لا يتصور الخلق عن شيء

[illegible]

العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا المحصر على ذلك التقدير الوجود الخاص والعدم الخاص وهو متقابلان فيكون المحصر عقليا اذا اقتضى  
 انما نحن في شيء ونقيضه لانا نقول المحصر العقلي عبارة عما يجزئ العقل فيه مجرد وتقدمه الوافين لما بالنظر في شيء آخر يخرجهم بالمحصر نظر الى تعدد الوجود  
 وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا المحصر عقليا وفيه ما فاما وبعض الاكابر قد انقصوا والمقترض ان عدم الخاص مقابل الوجود الخاص ونقيض  
 له المحصر من الشيء ونقيضه ضروري اولى لان التناقض واسطة في اثبات المحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا المحصر لالوجود الخاص والعدم  
 الخاص والمحصر بينهما ثابت بل لا يرب فلا بد من اخذ وحدة العدم فلا استدراك وايضا لو تم ما ذكره لم يبق المحصرين الايجاب والسلب المتماثلين  
 عقليا واغرض من عليه اي على الشارح شراح التجريد بالبداهة لاسي عدم الاناني في جميع الوجودات اعلم ان قال شارح التجريد مقترضا على الشارح  
 ان المحصر العقلي هو الوجود والنظر اليه يجزم بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة جنتيه هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجه وغيره ولا معد  
 بعدم غيره واذا قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعينه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجه الخاص بل كان خص من  
 فاذا وجد تجزئ بوجه واخر اعدم لعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجه الخاص وكذب انه معدوم بعينه الخاص فاعتقل بجزم بالانحصار  
 في قولنا الشيء لاما موجود بوجه الخاص ولما ليس موجودا بوجه الخاص ولا يجزئ العقل بالانحصار في قولنا الشيء لاما موجود بوجه الخاص واما  
 معدوم بعينه الخاص لا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاخائية فلا يكون محصر عقليا هذا كما انه فقد كل العدم على ما ينفي جميع الوجودات وذلك ان  
 ادعى ان زيدا معدوم بعينه الخاص ليس في معنى ليس موجودا بوجه الخاص واستدل عليه بانه ان وجد بوجه واخر اعدم لعدم آخر  
 صدق انه ليس موجودا بوجه الخاص وكذب انه معدوم بعينه الخاص وذلك لان العدم مقدم لا يجتمع مع الوجود واسلافه وجد زيدا بوجه  
 آخر لم يصدق انه معدوم بعينه الخاص مع انه يصدق انه ليس موجودا بوجه الخاص فالوجود بوجه واخر ليس متناقضا سلب وجود معين  
 بل انما ينفي سلب جميع الوجودات ولذا لو قال احد زيدا معدوم ثم يقول موجود بوجه واخر ثبت العقل والى التناقض وذلك لعدم من العدم  
 معنى ينفي جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا في جميع الماهيات المعدومة ومتعددا بحسب تعدد ما لا يكون التزديد بينه وبين الوجود الخاص  
 حاصرا لاحتمال ان يكون موجودا بوجه واخر معنى هذا الوجود الخاص فلا حاجة الى اخذ وحدة العدم وانت جدير بان معنى العدم سلب الوجود وهو  
 المتبادر منه والمتعارف عند الجمهور فيكون معنى عدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود وسلب الوجود الخاص فيكون العدم  
 الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ينفي الوجود الا كما قال الشارح بل انما ينفي هذا الوجود وما ذكره شارح التجريد من معنى العدم وهو انما ينفي  
 جميع الوجودات بمعنى على ما قيل ان معنى عدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه ما ينفي جميع الوجودات فانما العدم في الدليل  
 بالمعنى الذي ليس هو معناه عند الجمهور او معناه عند الجمهور لعدم المضافات اني الوجود انما ينفي له وقد اخذ في الدليل مفهوم  
 غير مضاف وادعى ان هذا المعنى ينفي في متناف للوجودات باسرها في حكم اخذ المقدمة الاخرى وهي ان عدم عبارة عما ينفي في جميع  
 الوجودات وبه يختلف تقريره ويصير تقريره اذ هو الحاصل ان المتبادر من عدم سلب الوجود فيكون عدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو  
 لا ينفي الوجود الاخر وان اخذ العدم بمعنى آخر غير سلب المضاف الى الوجود كما هو ظاهر كلام شارح التجريد فهو ليس معناه عند الجمهور ولا يتبادر  
 لمن لفظ العدم متنافيا لجميع الوجودات انما هو اذا اخذ مضافا الى الوجود والمطلق فانما العدم في الدليل بهذا المعنى الذي ليس هو معناه عند

المحمول في حكم اخذ مقدمته اخرى وبجملته تقرير الدليل فلما لم يأت اعتراض على ما عترض عليه ومن قول فخذ العدم او توجيه ما قال المحقق القدوس  
في الحاشية القديمة ان ما ذكره الشارح ليس اختصارا للدليل بل تركا لمقدمته اعني وحدة العدم واستعمال المقدمته اخرى مكانها كما ينظر من  
التقرير حيث اخذ فيه ان المحقق من العدم معنى لا يبايع شيئا من الوجودات فلما استدل في اصل الدليل اذير عليه ان نفس اللفظ وبان  
المقدم ليس اخذ مقدمته اخرى حتى يكون بمقابلة وحدة العدم في التقرير الاخر ومحصل التوجيه ان اخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي  
ليس مومنا به عند الجمهور وان لم يكن اخذ مقدمته اخرى لكنه في حكم اخذ مقدمته اخرى اذ به يخلف تقريره ثم يمكن تقرير الدليل على وجه يدل  
على اشتراك الوجود والعدم معا بان الوجود مقابل للعدم تقابل الايجاب والسلب اذ المحصر العقلي لا ياتي الا باله ولو كان احد المتقابلين  
متعددا وادون الآخر لم يحصل التزويد الحاصر بينهما فلم يبق المحصر عقليا فلما بد وان لو خذ كل من المتقابلين واحدا وفيه ان هذا ايضا انما يتم اذا اخذ  
وحدة العدم ثم اجري الدليل في وحدة الوجود واخذ وحدة الوجود ثم اجري في وحدة العدم اذ على تقدير تعدد ما يتخيل المحصر كما علمت فتأمل  
ويمكن تقرير الدليل بان الوجود مناقض للعدم وكذا العدم مناقض للوجود والتناقض مفهوم واحد لازم للمتناقضين فكذا المتناقض اي  
كلما نكل واحد من المتناقضين معنى الوجود والعدم يكون واحدا لا استلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم وفيه ان كون مفهوم التناقض واحدا  
في غير المنع لجواز ان يكون للعدم مع وجوده مناقضة مع وجوده مناقضة اخرى وكونه واحدا نوعيا وان كان مسلما لكنه لا يوجب كون المتناقض  
واحدا لجواز ان يكون المتناقض شيئا متعددا وتحتوي حصته من التناقض بينه وبين واحد من مناقضه وحصة اخرى بينه وبين مناقض  
وبناء على الدليل بان كلا من الوجود والعدم مناقض للآخر ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الاخر ضرورة ان التناقض لا يكون  
الامين مفهومين اعلم ان اثبت بهذا الدليل وحدة الوجود فلما بد من اخذ وحدة العدم بان يقال مفهوم العدم واحد وهو مناقض للوجود ووحدة احد  
المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الاخر فيكون الوجود ايضا معنى واحد وان اثبت به وحدة العدم فلما بد من اخذ وحدة الوجود فيقول مفهوم  
الوجود واحد وهو مناقض للعدم ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الاخر ضرورة ان التناقض لا يكون الامين مفهومين فيكون  
للعدم ايضا معنى واحد واستدل على وجوب كون التناقض بين المفهومين بقوله ولو لم يكن احدهما واحدا لكان يكون متعددا ووحدة الآخر لم يطل  
العقلي بينهما يعني لو كان احد المتناقضين واحدا والآخر متعددا لبطل المحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ارتفاع الشيء واحدا من نقيضه مع بقا  
النقيض الاخر وكذا يجوز ارتفاع هذا النقيض مع بقا النقيض الاول وهما شك مشهور وهو ان العدم نقيض الوجود ولانه رفعه ورفع كل شيء  
نقيض له فيكون الوجود ايضا نقيضا له فان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه  
فقد تحقق له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني عين الاول لان تصور الثاني متوقف على تصور العدم بخلاف الاول والجواب ما قال  
المحقق القدوس في حاشيته شرح التجربة ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه  
في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضة بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب  
الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضة بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول ودون الوجود الذي هو  
في قوة الموجبة وقد اكبر الصمد المعاصر لمحقق القدوس في كون المرفوع نقيضا للمرتفع بناء على ان نقيض كل شيء رفعه وهذا ليس بشيء لانهم قد اجمعوا على



ان التقاض يكون من الجانبين فتأمل قوله قلنا انه حصل الاعتراض انه انما يطل المحصر العقلي لو اراد يقولن سوجو والموجود سوجو وناس من سوجو  
 المتعددة واما اذا اريد به بالصدق عليه الوجود فلماذا اذ يصير المعنى اما موجودا باحدى الوجودات وليس موجودا اصلا ولا ريب في كونه  
 عقليا وحاصل الجواب انه لا يكون المحصر بلا ملاحظة اللفظ الوجود وما وضاع فلا يكون محصرا عقليا بل مستقانيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اقسام  
 وذلك لان مال هذا المحصر ان شئ ما ان يكون موجودا باحدى المعاني التي وضع لفظ الوجود بانها اول ذلك مما يتغير بان يفرض لفظ الوجود  
 موضوعا لا قل من تلك المعاني او لاكثر منها فيلزم تغير حال الشئ في كونه موجودا او معدوما بغير وتغير الوجود والاضاع وهذا بطا وورد عليه ولا يابى  
 ان يكون المحصر بلا ملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة اطلاق لفظ الوجود عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع ولو على البدلية وهذا  
 غير مناف للاشتراك اللفظي وثانيا بان لم يلاحظ في هذا المحصر اللفظ ولا المصنف فلا معنى لقول الشارح في كان المحصر بلا ملاحظة اللفظ او وضاع  
 عما لمحتش بقوله وجود ما يحل معنيين الاول الفرد المستثنى من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود والمعنى الاول يستلزم الاشتراك المعنوي  
 ضرورة ان فردا ما يصدق على جميع افراده على سبيل البدلية فيكون له طبيعة كلية يصدق عليها على وجه الاجتماع ايضا كما تحققت من قبل فيكون  
 الوجود مشتركا معنويا بين الوجودات على سبيل الاجتماع فانزع الايراد الاول اذ قد ثبت الاشتراك المعنوي بالمعنى الثاني بوجوب ملاحظة اللفظ  
 ووضعه فانزع الايراد الثاني ولما كان الاول يستلزم المدعى بمعنى الاشتراك المعنوي حمل الشارح الوجود والواقع في كلام المورد على المعنى  
 الثاني وهو ما يطلق عليه لفظ الوجود واجاب بحسب اذ لا حاجة الى الجواب بحسب المعنى الاول كما لا يخفى قوله او تعلم لما اثبت الشارح اشتراك  
 الوجود بين الموجودين اشتراكا معنويا اراد المحشى ان ثبت اشتراك الوجود بين المعدومين فقال ونعلم بالضرورة ايضا ان بين الوجود والمعدوم  
 والمعدوم من الشبهة في السلب في الاعيان وليس بين الوجود والمعدوم فالعدم ايضا مشترك معنوي كما ان الوجود مشترك معنوي قوله  
 فلم يتميز الواجب عن الممكن اذ اى يصدق الواجب ولكن على شئ واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قيمة الوجود واليهما قيمة عقلية لان القيمة  
 العقلية عبارة عما يكون الانفصال فيما بين الاقسام حقيقيا فتكون الاقسام فيها متباينة غير مجمعة في شئ واحد وان قيل كون الشئ امر  
 موجودا بوجودين باطل قطعاً فبطلان القيمة العقلية على هذا الاحتمال الباطل غير متبع يقال كون شئ موجودا بوجودين وان كان متعاضدا  
 توقف القيمة عليه ثانيا كونها نهاية ضرورة ان البطلان كون شئ موجودا بوجودين مقدمة اجنبية لا دخل لها في المحصر العقلي واما المحصر العقلي  
 على المقدمة الاجنبية ثانيا كون القيمة عقلية وبه يسقط الجواب فان الجواب مبني على البطلان كون شئ موجودا بوجودين وظاهر ان هذه مقدمة  
 اجنبية لا دخل لها في القيمة العقلية واما القيمة العقلية على المقدمة الاجنبية ثانيا كونها عقلية قال بعض الاكابر حتمه ان كون القيمة عقلية  
 لا يجوز احتمال اجتماع الاقسام وارتفاعها ولو احتمالها باطلا غير ظاهري كيف وجوز احتمال نه ورى الطرفين باق وان كان ضمنيا باق في التقاض  
 فلذا بد من ان يراى بكونها عقلية كونه تابعة للهية عن العقل وهذا لا ينافي قيام احتمال باطل عن العقل ضرورة قوله وهذا السخا فتاه اعترض عليه  
 بان الظاهر ان علته لمخافته هي ان الحق عدم الاشتراك اللفظي وحيث يكون مذهب من يقول بكونه مشتركا لفظيا بين الجميع يخف عنه واما الظاهر  
 بين الواجب والممكن في ذلك فليس تحكما حتى يكون سببا للسخا فتاه واجاب عنه المحشى بقوله لعله اراد ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه  
 ببعض الموجودات اى الكمالات تخفيف في نفسه لكونه متخصيصا بالمتخصص اذا ثبت المعنى العام للوجود ثم الحكم بكونه عامي الكمالات ودون

الواجب تحكم فالتفرقة بين الواجب والممكن بان الوجود مشترك معنوي بين الممكنات ومشارك فعلي بينا وبين الواجب بحيث جعلوا مختلف من معنى فاشترى  
بالكلية كما ذهب عليه من يقول بالاشتراك الفعلي بين الجميع قال بعضهم فانظر كلامي لحاشي ان الحكماء ذهبوا الى ان وجود الواجب تعالى عين ذاته ووجود  
الممكنات زائد على ذاته واستواء مشترك بينا فالوجود والواجب والوجود والامكان في متباينان غير متشاكلين الا في اللفظ فالمنهيب الذي نقل عن كشي  
بعينه من هيب الحكماء مع انهم يذكرون الاشتراك اللفظي ويثبتون اشتراكه بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا كما ذكر في الشرح في اول المقصد  
فالاعتناء على من هيب الحكماء بتمسكهم بالاشتراك في المعنى والشرح في غير موضع ثم اجاب عنه بان مفهوم من الوجود ومعنى فاشترى  
بمعنا يعبر عنه بالمعنى بديهية يستوي وهو مشترك بين الموجودات كلها ومعنى كوننا في الواجب تعالى انه بنفس ذاته مصداق كل ذلك المعنى  
الاشترائي من غير اعتبار حقيقة الزيادة كما يقال التقدم والتأخر بين الزمان بمعنى ان مصداق كلها لنفس ذات الزمان وهو حاصل في الواجب  
تعالى بالتمسك الى الوجود والمصدرى وذلك المعنى الاشترائي زائد في الممكن بمعنى ان مصداق حله لا يكون لنفس الذات بل من حيث الاستعداد  
الى الجاهل فالحكماء يقولون بالاشتراك ذلك المعنى الاشترائي بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا مع القول بالعين في الواجب  
وزائد في الممكن بالمعنى الذي ذكره وانت تعلم ان الوجود يطلق على معينين الاول المعنى المصدرى الاشترائي والثاني مصداقه ونشأ انتزاعه فلا خلاف  
لا ريب في اشتراكه بين الواجب والممكن بمعنى ان المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية يستوي متفرع عن جميع المعاني واجبة كانت او ممكنة على السواء  
وهو المعنى الثاني فهو في الواجب نفس ذاته وفي الممكن غير زائد على ذاته على ما هو مشهور اذا لم يكن عندهم ان يكون مصداقا للوجود والمصدرى ونشأ  
الانتزاع بلا قيام امر بذاته وليس الكلام ههنا في الوجود والمصدرى بل في مصداقه ونشأ انتزاعه ولا ريب ان وجود الواجب بهذا المعنى في ذاته  
وجوده ولكن عندهم من شمه كلام يقولون الوجود حقيقة ان احدنا عاين الواجب سبحانه والثانية لعدم مشترك بين الممكنات برزتها وهذا هو الثاني  
الكشي فلا وجه للايراد عليه والاعتناء على من هيب الحكماء كما وقع من الشارح قوله فانحصرت الاحتمالات العقلية ههنا بالنظر الى كون الوجود  
نفس المهيبة في الواجب والممكن جميعا وجزءا لها لانه اذا كانت كونه نفس المهيبة في الواجب وجزءا في الممكن وبالعكس كونه المهيبة في  
الواجب وزائد عليها في الممكن وبالعكس تسعة والمذاهب التسعة بها ثلاثة الاول كونه عين المهيبة في الواجب والممكن جميعا واختاره الشيخ  
الاشعري والثاني كونه زائدا في الواجب والممكن جميعا وهو مذاهب الحكماء والثالث كونه عينا في الواجب وزائدا في الممكن وقد اختاره الحكماء  
المشاهير والتحقيق في هذا المقام ان الوجود قد يطلق ويراد به معناه المصدرى وهو مفهوم بدوي يتصوره كل احد يعبر عنه بالفارسية يستوي  
وهو معنى اعتباري لا يمكن ان يكون عينا شئ من الموجودات سوى نفسه ولكنه من معنى اعتباريا لا يتحقق بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون  
ذلك المعنى مصداقا للوجودية الاشياء ومصحح الانتزاع للوجودية عندنا وقد يطلق ويراد به مصداق هذا المعنى الاشترائي ونشأ انتزاعه وهو متحقق  
في نفس الامر لا فرض فافرض وانتزاع متفرع والا لكان موجودية الاشياء باعتبار الاعتبار وهذا مسقط فاما ان يكون نشأ انتزاع هذا المفهوم  
ومصداق حمله نفس المهيبة التي تترفع ههنا بلان اداة اعطيا في الواقع وبلا عرض حقيقة لما في نفس الامر او يكون مصداق حمله ونشأ  
انتزاعه امر زائدا على المهيبة عارضا لما في نفس الامر سواء كان مضما الى المهيبة وانتزاعها والثاني بطلانها اما اولها فلان ذلك الامر الزائد  
اما ان يتحقق في مرتبة نفس المهيبة فيكون عين المهيبة او ذاتها من ذاتياتها فلا يكون عارضا لما في نفس الامر ولا زائدا عليها في الواقع اولها

بمعنى عينية الوجود والعدم

في مرتبة نفس المية فيكون عارضاً لها بعد تلك المرتبة ولو جديته بالذات فان العارض اى عارض كان لابد ان يتاخر عن تقرر مرتبة  
 المعروض فلم يمتد في تلك المرتبة المتقدمة على عروض هذا العارض اما ذات الوحيست شيئاً أصلاً على الثاني لا يكون مصداقاً لمثل نفسها ذاتاً  
 عليها ايضاً وعلى الاول يلزم كونها مصداقاً للوجود قبل عروضة كونها مصداقاً للكون فلا يكون ذلك الامر انما هو المصدق المطابق للوجود  
 لا يقال يجوز ان يكون ذلك الامر منفصلاً عن المية لاننا نقول على هذا التقدير ان يكون منشأ انتزاع الوجود عن المية علاقة وارتباط  
 بينها وبين ذلك المنفصل والا على الثاني لا يعقل انتزاع الوجود عن الحقيقة بل انما يتجرع الوجود عن ذلك المنفصل فلا يكون المية موجودة ومثل  
 الكلام في منشأ انتزاع الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول تعيين القول بان منشأ انتزاع الوجود ذات الحقائق وانفسها بل لا زيادة  
 امر عليها اصلاً واما ثانياً فلان الوجود لو كان عارضاً للمية في الواقع كان له قيام بالمية اما انقطاعا او انتزاعاً فيكون الوجود عارضاً  
 موضوعاً فيلزم تقدم المية عليه بالوجود ضرورة تقدم الموضوع على اعراضه فتكون المية موجودة قبل عروض الوجود ولها في الموضوع  
 الابدوان يكون شيئاً متحصلاً قائماً بالفعل قبل ان يقيم به العارض الذي هو بالقياس اليه موضوع كما صح في شرح في قاطع رياس الشفاه  
 والاسبيل في نفى عرضيته مع القول بكونه قائماً بالمية اذ على هذا التقدير يكون حالاً فيها باعتبارها في نفس الامر فلا اقل من ان يكون حاله  
 بالقياس اليها حال الاعراض الا انتزاعية بالقياس الى موضوعاتها واما ثانياً فلان على تقدير عروضة المية ان يكون عروضة لها متصلاً  
 وهو بدوي الاستحالة انتزاعاً فيلزم كونه موجوداً بالوجود المية وهذا عارض لشيء نفسه بالضرب استتيل واما رابعاً فلان الوجود لو كان قائماً  
 بالمية يكون تشخصه متفاداً من تشخص محله ضرورة ان تشخص الحال في تشخص المحل فيكون تشخصه قبل مجوده مع ان الوجود تشخص  
 متساو ان لا يقال قيام الوجود بالمية من حيث هي كما صح في المحقق الطوسي لاننا نقول لا يخلو اما ان يراود بالمية من حيث هي هي  
 نفس المية بل امر زائد في تلك المرتبة الابدوان تكون قائماً والافلا معنى اقيام الوجود بها فتكون مصداقاً للوجود ايضاً كما عرفت واما  
 ان يراودها بالمية المعروفة لتلك الحثية في الذهن بان يكون تلك الحثية قية العروض الوجودا وشرطاً لقيام الوجود بها او يكون  
 طرف قيام الوجود بها هو الحظ الذي فيه ان موجودية المية ليست عبارة عن كونها معروضة بحثية ذهنية او مشروطة بحثية  
 ولا مشروطة بالحظ الذي ضرورة ان موجودية المية ليست بلحظاً لا حظاً في الكلام في مرتبة الحكاية الذهنية بل في الصفات المية  
 بالوجود في نفس الامر وايضاً معنى الوجود الذي يصف به الذهن المية في مرتبة الحكاية قائم بالذهن لا بالمية وبهذا نظر ان ما عزم اكثر  
 المتأخرين ان معنى قولهم الوجود قائم على المية انه زائد عليها في الذهن لاني الاعيان ليس له معنى محصل وثبت ان ما منشأ انتزاع  
 الوجود والمصدرى ومصدقاً ليس عارضاً للمية في نفس الامر قائماً بها في الواقع انضماماً او انتزاعاً وليس للمية مرتبة في نفس الامر  
 تكون فيها عارضة عن كونها مصداقاً للوجود ولا بل للعروض في نفس الامر ان يكون لذات المعروض مرتبة لا يكون فيها مصداقاً لمثل  
 العارض وصحة انتزاع الوجود عن المية لا يستلزم كونه من عوارض المية بل المبدأ في كون المنتزعة عن عوارض المنتزعة عن ان لا يكون المنتزعة  
 حكائية عن نفس الذات وقد تحقق ان الوجود وحكائية نفس الذات والحكي عنه هي نفس الذات بل لا زيادة امر عليها فالحال بالقياس الى الذات  
 حال الذات بالقياس اليها بالاتفاوت اصلاً وما قال صاحب الاقرب المبين ان ذات الموضوع في محل الذاتيات يستقل بمصداقية لمثل



بحيث يصح عنه الحكمية فان كان نفس ذات الموضوع بلا انضمام امر واعتبا حثيثة مصداق المحل فالحكم الحكمي حثيثة بل بالذات كما قال المحل بالذات ان يكون  
 مصداق المحل نفس ذات الموضوع من حيث هي بلا عرض حثيثة زائدة اصلا كما في محل الذات والذاتيات والوجود على ما حققناه او مصداق الوجود  
 نفس الذات المتقرة لا امر زائد يقيم بها انضماما او امتزاجا وان لم يكن نفس ذات الموضوع مصداق المحل بل يكون المصداق اعتبارا امر آخر منها  
 يكون المحل الحكمي عنه حكما بالعرض كما قال المحل بالعرض ان يكون مصداق المحل خارجا عنها وهو ان يكون ذات الموضوع مع حثيثة ماخوذة  
 فيها سواء كانت انضمامية او امتزاجية كما في محل الوجود على تقدير كونه زائدا ولا يدري وجه ما في وجوبه وانما وجب له الكبرية هذا انما يتأتى على راي من جعل  
 الوجود والحقيقة امر مترعا واما على راي من جعله امر انضمام او امتزاجا وانما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في محل الاوصاف  
 العينية الانضمامية فيكون محل الوجود على تقدير كونه صفة انضمامية من قبيل محل الاوصاف العينية كالسواد والبياض مثلا على موصوفاتها  
 ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها او تعاليتها منها كما في محل الاضافيات مثل الفرق والتحت وغيرهما فان مصداق  
 حملها ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين وانما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصاحبة لها كما في محل العدديات  
 كعدم البصر فان مصداق حملها ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر زائد عليها بانه غير مصاحب له فمصدق محل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع  
 من حيث هي وعلى تقدير الغير ذات مع حثيثة زائدة عليها كحثيثة استناده الى الجاعل وحثيثة صدور الاشتر عنه اعلم ان المصداق قد يطلق ويراد  
 به مطابق المحل اعني الحكمي عنه وقد يطلق ويراد به علة مطابق المحل اعني علة الحكمي عنه في الواقع وقد يطلق ويراد به علة مصداق الحكمية في المحل  
 فمصدق محل الوجود بالمعنى الاول نفس المهيئة بلا امر زائد عليها يقيم بها انضماما او امتزاجا كما عرفت في الدرس السابق ولا يمكن ان يؤخذ حثيثة الاستناد  
 اما الصدور معتبرة في مصداق الوجود بهذا المعنى لان هذه الحثيثة ان كانت تقييدية كانت متاخرة عن مصداق الوجود لان كل حثيثة انضمامية  
 او امتزاجية يوجب سبق الوجود عليها ضرورة ان وجود والصنف فرع وجود والموصوف وان كانت تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فيكون  
 مصداق الوجود ونفس المهيئة فيكون الوجود وعين المهيئة على تقدير اخذ هذه الحثيثة تعليلية وان قيل معنى العينية ان لا يكون المصداق علة في الواقع  
 يقال لا يبقى النزاع في عينية الوجود وزيادته افهنا المعنى لا يمكن التفوه به في الممكن اصلا كما لا يخفى واما مصداق حمله بالمعنى الثاني فهو علة مصداق  
 الوجود الذي هو نفس الذات المتقرة وتلك العلة هي نفس ذاتها على المستقل بالناشئة لا حثيثة اخرى فانما بالصدور متاخرة عن نفس المهيئة  
 ومصدق المحل بالمعنى الثالث قد يكون حثيثة الاستناد والصدور وقد يكون مشادة ترتب آثار المهيئة عليها وقد يكون صدق هذا المحل نظريا  
 غير مطلق بالمصداق بهذا المعنى وبالجملة لا معنى لكون حثيثة الاستناد والصدور ماخوذة في مصداق الوجود بالمعنى المراد هنا فاقابل ويقرب من  
 ذلك اي مما ذكر من ان النزاع في الوجود والمصدر في ان مصداقه نفس الحقيقة او امر زائد عليها ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مبدأ الالزام  
 الذي هو مصداق الوجود والمصدر في انه عين له بل محل الاولى اذ هو بالعرض نظير لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفى حثيثة يعني انه لا يلزم من اشتراك الوجود  
 من عينية الوجود وزيادته المحل بالذات وبالعرض نظير لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفى حثيثة يعني انه لا يلزم من اشتراك الوجود  
 معنويا ان لا يكون عينا لان العينية بمعنى المحل بالذات بان يكون مصداق المحل نفس ذات الموضوع لا ينافي الاشتراك المعنوي او مجوز ان يكون  
 الامور الاكثر فمثلا ان اشترع امر واحد مشترك بينا واما العينية بحسب محل الاول في نفى معناه فلا يشترك المعنوي اذ لا يمكن ان يكون معنى واحد محمولا

على الكثير بالحل الاول ولا يلزم من اشتراكه بحسب اللفظ اثباتها في اثبات العينية اذ يجوز ان يكون كل من المعاني المختلفة خارجا محمولا عليه بالعرض  
فما وقع من المص قبل هذا البحث في آخر المقصد الثاني من ان القائلين بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية محل نظر اذ الاشتراك المعنوي لا يثبت  
العينية فلما وجه تخصيص العينية على القول بالاشتراك اللفظي وكذا ما وقع عن المحقق الطوسي في التجريد من تفريع نفي العينية على اثبات الاشتراك  
المعنوي محل نظر اذ الاشتراك اللفظي لا يوجب العينية كما ان الاشتراك المعنوي لا ينافيها فلا وجه لتفريع نفي العينية على الاشتراك المعنوي وتحقيق ان  
اشتراك الوجود والمصدرى بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان يكون مصداقه منشأ انتزاعه نفس الذات بلما زيادة امر وعرض عارض واما  
اشتراك الوجود والذي هو مصداقه منشأ انتزاعه بحسب المعنى فهو ينافي العينية قطعاً وانطاه من كلام المص ان الكلام فيه فالقن ذلك ومظهر  
تفصيله قال في الحاشية واجب من المص انه قال في بحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية ان ليس في الخارج هويتان تمايزتان احداهما المهيئة  
والاخرى الوجود بل ليس في الخارج الالمهية من دون ان يكون هناك امر يسمى بالوجود ثم العقل يقرب من تحليل نتيجته عنه ذلك الامر بحقيقته  
به ومصدق هذا الحكم موعين تلك الهوية العينية كما يتبرع عن زيد مثلاً الانسانية وكحكم بان الانسانية ثابتة له فصدق هذا الحكم ومطابقة لير  
الاذات زيد وقال ههنا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية كما انه قال ههنا هو في اول النظر واما قال ههناك بعد تدقيقه استنتج  
قال بعض الفضلاء في تدقيقه نظر لان عدم التمايز في الهوية لا يوجب العينية بالحل الاول ولا بالحل بالذات اذ على تقدير اعتبار الحثية التعليمية  
في مصداق حل الوجود وعلى الممكن كون زائدا عليه مع عدم التمايز بينه وبين المهيئة في الهوية ولو اريد بالعينية مجرد عدم التمايز في الهوية مع انه مطلقا  
جديد لم يقل من احد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية مع موصوفاتها لا سيما اذا كانت الحثية التي هي مصداق لحملها تعليمية واثبات  
تقدم ان عدم التمايز في الهوية يوجب العينية بمعنى الحمل بالذات اذ في كون مصداق الوجود ونفس المهيئة بلما زيادة امر وعرض عارض واما الحثية  
التعليمية فلا بد وان يكون خارجة عن مصداق حل الوجود كما عرفت فلم يكن مصداق حل الوجود حلاً للنفس المهيئة التي هي مصداق حل  
نفسها واثباتها وكون الوجود في الممكن محجولاً لا يستلزم كون الوجود زائدا عليه بمعنى نفي العينية بالمعنى المراد ههنا فان مصداق الذاتيات  
ايضاً محجول في الممكن ولا يلزم من ذلك زيادة الذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من اعتبار الحثية التعليمية زيادة الوجود عليها وهذا  
من العينية ليس مشتراكاً بين جميع الانتزاعيات بل في الانتزاعيات المنتزعة عن نفس الذات فتأمل بدته النظر قوله والثاني اذ علم ان  
حاصل الدليل المقام على اثبات عينية الوجود ان الوجود لو كان زائداً على المهيئة وعارضاً لما كانت المهيئة من حيث هي مع قطع النظر  
عن جميع الامور التي رتبة والعوارض العارضة لها معدومة اذ لا يتصور الواسطة بين كونها موجودة ومعدومة فليزمن من انضمام الوجود اليها انضمام  
المهيئة للمعدومة بالوجود فليزمن ان تكون موجودة حال كونها معدومة وهو محال لان اجتماع النقيضين ومحصل الحل ان المهيئة من حيث  
هي ليست بموجودة واما معدومة بمعنى ان الوجود وكذا المعدم ليس عيناً لما ولا جزأ فيها لان الوجود والعدم من العوارض والعارض لو كان  
ان يكون عيناً او جزءاً او الوجود انما ينضم الى المهيئة من حيث هي ولا يمكن المهيئة من حيث هي موجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم  
من انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين ولما كان ههنا توهم ان يقال انه يلزم على هذا ارتفاع النقيضين في مرتبة المهيئة لعدم تحقق الوجود  
والعدم كليهما في تلك المرتبة وهو محال اجاب عنه المحشي بقوله حاصله انه يجوز ارتفاع النقيضين في المرتبة يعني ان ارتفاع النقيضين



استحيل عبارة عن ارتفاعها في نفس الامر واللازم منها ارتفاعها في المرتبة فان ذلك اى ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة  
عن النقيضين فسلب الوجود والعدم في مرتبة الذات والثاني يرجع الى سلب الذات والثاني عنهما اى عن النقيضين وهما ليس مستحيل فان  
نفى الجزئية والعينية عن احد النقيضين كالوجود مثلاً لا يستلزم اثباته للنقيض الآخر كالعدم حتى يلزم اجتماع النقيضين عند ثبوت الوجود  
لما وكذا سلبيها عن عدم الوجود حتى يلزم اجتماع النقيضين عند عدم المهيئة مسلبيها عن النقيضين ليس بحال لانه لا يوجد  
اجتماعهما ولا ارتفاعهما في نفس الامر والحاصل ان ارتفاع الوجود والعدم عن المهيئة معناه ارتفاع الجزئية والعينية عن الوجود والعدم بتأ  
الى المهيئة ضرورة ان الوجود والعدم كليهما من العوارض وسلب العوارض واجب عن مرتبة المعرض فنفي قوله المهيئة من حيث هي هي  
لا موجودة ولا معدومة ليس ان المهيئة من حيث هي هي ليست بموجودة في نفس الامر ولا معدومة فيها حتى يلزم ارتفاع النقيضين بل من  
ان مرتبة المهيئة مسلوقة عن عينية الوجود والعدم وجزئيتها بمعنى انها ليسا عينيين للمهيئة ولا جزئين منها وهذا ليس بحال لانه ليس لارتفاع  
النقيضين حقيقة فاذ انضم اليها الوجود وتصير موجودة واذا انضم اليها عدم تصير معدومة ولا يلزم منها ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما  
في نفس الامر والاستحالة في ان يكون مفهوم شئ من النقيضين عيناً ولا جزئاً الشئ كما ان مفهوم الانسان وسلبه ليس عيناً للواجب بسمائه  
ولا جزئاً منه وفيه نظر دقيق وهو ان نقض الوجود في المرتبة سلب الوجود وفيها على طريق نفى المقيد لا نفى المقيد يعني ان نقض الوجود في المرتبة  
انما هو سلب المقيد يعني ان الوجود المقيد يكون في المرتبة سلباً فالوجود مقيد بكونه في المرتبة والسلب مطلق وليس نقضه السلب المقيد  
فان النقض عبارة عن الرقعة لا عن اليجاب والسلب المقيد ايجاب عدولي فحاصل الاستدلال ان الوجود لو كان زائداً لكان مسلوباً  
عن مرتبة الذات فكانت معدومة اى لا تكون موجودة في مرتبة الذات فتقولنا المهيئة من حيث هي هي ليست بموجودة تفصيل لقولنا  
المهيئة من حيث هي هي معدومة فلما يقع القول بان المهيئة من حيث هي الوجود ولا معدومة بل تكون معدومة فعلى تقدير سلب العدم  
يلزم ارتفاع النقيضين وفيه نظر دقيق لان مقصود المص والشارح ان المهيئة في مرتبة الذات ليست الالهية والعوارض مسلوقة عنها  
انها ليست عيناً لها ولا جزئاً منها فالمهيئة من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا العدم ليس عيناً لها ولا جزئاً منها  
فالمقصود من ارتفاع النقيضين في المرتبة هذا المعنى فقط دون ارتفاع النقيضين مستحيل وهو عدم صدقها عليها اصلاً في مرتبة من  
المراتب والحاصل ان الثابت في مرتبة الذات لا يكون الا ما هو ذاتي لها وظاهر ان الوجود وكذا العدم ليس ذاتي للمهيئة فرفع سلب الوجود  
والعدم وسائر العوارض عن المهيئة فنفي قولهم ان الوجود والعدم مسلوبان عن مرتبة المهيئة انها ليسا جزئين من المهيئة ولا عينيين لها وبنا  
المعنى صحيح بلا مزية وليس بذات ارتفاع النقيضين حقيقة فاقال المحشى ان نقض الوجود في المرتبة سلب الوجود وفيها على طريق نفى المقيد لا  
المقيد استحال ارتفاع النقيضين ليست بحسب طرف دون طرف كما يشهد به القطر السليم كيف وارتفاعها في طرف يستلزم  
اجتماعها في ذلك الطرف لا يتصور بموادهم بارتفاع النقيضين في المرتبة كما قد عرفت والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى  
المطلع المرتبة عنها يعني ان مرجع ارتفاع النقيضين عن المرتبة الى المرتبة مرتفعة عنها بمعنى ان النقيضين ليس احدهما عين الذات  
ولا جزئاً منها ولا قباحتها فيه مع كونه من قبيل اشتباهه بمصدق القضية برجمها وذلك لان مرجع القضية عبارة عن ضمونها ولا يرب

ان المضمون التقضيي غير متصل بما فان المصدق مقدم على التقضيي فانه عبارة عن كون الموضوع بحيث ثبت له المحمول وليسلب عنه والمضمون عبارة عن اخذ مبدأ المحمول مضافا الى الموضوع وهما متعلدان وان ارتفاع المية عن التقيضين مصداق التقضيي فلا يكون مرجعا ولعل المراد بالمرجع المال دون المضمون وهو اطلاق شائع فلان ما تقتضيه اللفظ ساقط بوجوبه ايضا وهو ما يبينه بقوله لان الكلام في سلب الثابت لاني السلب الثابت يعني ان الكلام في سلب الوجود والثابت في مرتبة المية لاني السلب العدولي في سلب التقيضين كالوجود والعدم يعني سلبها البسيط في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما كالوجود وسلب سلبها عنه لان الوجود في المرتبة تقضيي سلب الوجود وعنها سلبا بسيطا وهذا هو العدم ومعناه سلب المرتبة عن الوجود وسلبا بسيطا فعلى تقدير سلب العدم ايضا عن المرتبة كان معناه سلب سلب المرتبة عن الوجود واما اذا كان العدم يعني السلب الثابت فيكون مآل ارتفاعها سلب المرتبة عن الوجود والعدم الثابت اذ ليس يستحق العدم على هذا سلب المرتبة عن الوجود بل معناه سلب المرتبة عن الوجود وهو اى سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلبها عنه ظاهر الفهم فانه في امتناع خلو اشئ عن كونه ذاتيا وغير ذاتي وقد عرفت ان مرادهم بسلب العدم عن مرتبة المية سلب عينية العدم وجزءه فكلاهما في العدم الثابت لاني السلب البسيط فتأمل فالصواب في الجواب عن الاستدلال ان يقال المية من حيث هي معدومة والوجود ونفيها ليس هو حيث هي معدومة ولا يلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع التقيضين لان هذا الوجود عارض ونقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة المية فالعدم الذي في مرتبة المية ليس نقض الوجود حتى يلزم التناقض من انضمامه اليها وسيا تياك تحقيق المقام وتفصيله ان شاء الله تعالى وفي الكلام في غاية السخافة اما اولها فلانه مناف لما قال سابقا ان معنى قولنا المية حسن شي هي معدومة ليست بموجودة لان نقض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي المقيد وهذا النفي صادق في مرتبة المية فعلى تقدير انضمام الوجود اليها يلزم اجتماع التقيضين واما ثانيا فلان الكلام في الوجود والعارض والعدم العارض لاني الوجود والعدم في المرتبة وما قال بعض الاكابر قه في توجيه كلام المحشى انه لا يلزم من المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود اصلا فلان تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود فلما حصل له ان كان المراد من المعدومية في مرتبة الذات ان العدم هو اما فاني نحن سخافة مع انه مناف لما قال سابقا ان الكلام في نفي المية لا النفي المية وان المية معدومة معنا ليست بموجودة وان كان المراد من معدومتها في مرتبة الذات ان العدم المقابل للوجود صادق في مرتبة الذات منع بطلان يلزم المعدومية بحسب الواقع كما لا يخفى واما ثانيا فلان سلب الوجود في مرتبة العارض الذي هو نقض الوجود في هذه المرتبة يتحقق في مرتبة المية لعدم تحقق نقضه اعني الوجود وفي تلك المرتبة فلو لم يتحقق ذلك السلب ايضا في مرتبة المية لزم ارتفاع التقيضين في تلك المرتبة وهو مستحيل في جميع المراتب كما صرح به قوله ونقصه آه الخفض اختيارا شق ثالث في انضمام الوجود الى المية وهو انضمامه الى المية وحده يعني الى نفس المية من حيث هي اى الى المية الموجودة والى المية المعدومة حتى يلزم التناقض او وجود المية قبل وجودها ولا يخفى انه اى تلخيص الجواب بهذا النمط انما يلزم من على النظر المذكور في شرح التجريد وهو هكذا الوجود وكان زائدا على المية كان حصة قائمه بها فانما ان يقوم بالمية الموجودة او بالمية المعدومة العدم الواسطة وكلها محال لان اما الاول فلا مستلزما له ان يكون المية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلان يلزم ان يمتنع التقيضان

اذا يكون المهيبة موجودة ومعدومة معا وتقرر الجواب انه يقوم بالمهيبة من حيث هي لا بالمهيبة المعدومة بل يقوم التناقض ولا بالمهيبة  
الموجودة ليلزم وجود المهيبة قبل وجودها فظاهر ان هذا التقرير لا يلزم ما ذكره المصنف في تقرير الدليل اذ ليس فيه الا الزام التناقض على تقدير  
كون الوجود دائما على المهيبة عارضا لها وليس فيه التزديد بين الشقيين حتى يجاب باختيار شق ثالث ونافية التحجيم ما فاما وبعض الاكابر  
قد ان الشارح لما منع اول اكون المهيبة معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان لقال ان  
يرجع وليقول نعم المهيبة ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للمهيبة الموجودة والمعدومة فنحن الجواب على  
وجه لا يبقى للاستدلال طبع في الرجوع لا يقال لا يصح انضمام الوجود الى نفس المهيبة لان الوجود من المعقولات الثانية وهي تعرض العقول  
الارادية في الزمن ولا بد من تقدم وجود المعروض على العارض فيلزم ان يكون المهيبة موجودة فيه قبل وجودها لاننا نقول كونه من المعقولات  
الشارحة ليس بمعنى كون الزمن ظرفا للمعروض لا اكون الوجود والذم في قيد المعروض وشرط للمعروض حتى يلزم وجود المهيبة قبل وجودها وكون  
الزمن ظرفا للمعروض انما يستلزم على الاستلزام بين المثبت والمثبت له لا الفرعية حتى يلزم الاستحالة وتحقيق المقام ان القول بان الوجود  
تأمر بالمهيبة من حيث هي اي ليس له معنى محصل لانه ان كان المراد بالمهيبة نفس المهيبة بلا امر لانه في المرتبة المتقدمة على قيام الوجود  
بها اما ان يكون ذاتا فتكون صدقا للوجود وصحى لانزاعه فيلزم قيام الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها محملا لانتزاع  
او ليست ذاتا فهي لا شئ محض فلما معنى لقيام الوجود بها اعتلا والقول بان الوجود قائم بالمهيبة من حيث وجودها في الزمن فمفصلة  
لان المهيبة المعروضة لتلك الحيشية في الزمن بان تكون تلك الحيشية قيد المعروض الوجود او شرط لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام  
الوجود بها هو المحل الذي هو ظرف عروض هذه الحيشية لما انا توجد في خصوص لحاظ الزمن ولا ينبغي ان الكلام هنا ليس في مرتبة  
الحكاية الذهنية بل في اتصاف المهيبة بالوجود في نفس الامر وموجودة المهيبة في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيشية ذهنية  
في لحاظ الزمن ولا مشروطة بحيشية ذهنية ولا مشروطة بمحيط الزمن ولا ريب ان معنى الوجود الذي يصفه الزمن به المهيبة في مرتبة الحكاية  
الذهنية قائم بالزمن لا بالمهيبة فتأمل ولا تغفل قوله قيام الصدقة اذ علم ان للتبني معان الاول لا يكون السلب خبرا للمفهومه والثاني  
ما من شأن الوجود والعدم والثالث الوجود والعدم والمراد منها المعنى الاول لان الوجود والعدم اعتباري قد عرفت ان الوجود يطلق على اثنين  
الاول معنى البديهي الذي ايجز عنه بالفارسية يستسي وهذا المعنى اعتباري انتزاعي ولا نزاع في عينيته وزيادته اذ هذا المعنى الانتزاعي لا  
ان يكون عيننا الشئ من الاشياء بل هذا المعنى متخرج عن الاشياء بعد تحققها والثاني ما هو مصداق لهذا المعنى الانتزاعي ونشأ الانتزاع  
تتحقق في نفس الامر لا اعتبارا بمرتبة فرض فاعرض والاختلاف في العينية والزيادة انا هو فيه على تقدير كونه دائما لا بد وان يكون اما صفة  
انضمامية قائمة بالمهيبة قيام الصفات الانضمامية بوصفاتها ولما كان انضمام صفة الى بوصف فرعا على وجود الموصوف اذ لا معنى لانضمام  
شئ الى ما ليس بشئ فيكون المهيبة وجودا قبل الوجود وبتطلانه بالبعدا متفادى الوجود وان كانا متحدين يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كانا  
متغايرين جرى الكلام في الوجود السابق وهكذا حتى يلزم التساوي صدقة انتزعية قائمة بالمهيبة قيام الصفات الانتزاعية بوصفها متساوية  
وعلى هذا ايضا يكون الوجود من محارص المهيبة فيكون المهيبة مرتبة واقعية لا يكون فيها مصداقا لاجر وضروفا لانه لا بد ان يكون دائما لا يتغير

تقدم على مرتبة السارخ فيلزم تقدم الملية بالوجود على الوجود مع ان الوجود مع ان الوجود يكون موجداً بالوجود الملية فيكون العارض عارضاً لنفسه  
من دون اختيار اصلاً ولا سبيل على القول بان وجود تلك الصفة عينها اذ على ان يكون ان يكون وجود الذات عينها اذ الفرق بين موجود  
وموجود في هذا الحكم غير معقول وايضا عينية الوجود عند هم مستلزم الموجب فيتحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها والاصل ان الوجود  
لو كان صفة لاند على الملية فلا بد من ان يكون قائماً بالملية قايماً انضمامياً او انتزاعياً وعلى التقديرين قياماً بالوصف فرع لوجوده اذ  
تقدم المعروف على العارض أي عارض كان واقترانه عند نفس الامر ضروري واما اقترانه عند مرتبة الحكاية الذهنية فلا  
كلام فيه اذ هذا الاتصاف ليس مثلاً للموجودية وليس هذا الوجود قائماً بالملية بل هو قائم بالذهن فثبت ان الوجود ينتزع  
عن نفس الملية وليس من عوارضها اصلاً فهو حكاية نفس الذات وليس معنى قائماً بالذات انضماماً او انتزاعاً وبه  
ظهر ان جواب المص والشاح لا يرجع الى المائل وتقييد الصفة بالتبوتية احتراز عن محمول سلبية الجمول فانه عند المتأخرين لا يستعمل في وجود  
الموضوع وان قيل ان تقييد الصفة بالتبوتية مالا وجه له فان انصفة السلبية التي قد تقتضي وجود الموصوف كمانى معدولة الحمد ان لم  
خروج محمول هذه القضية بهذا التقييد يقال خروج محمول المعدولة المستدعي لوجود الموضوع بالاتفاق لا يضر المقصود اذ المقصود ان  
الوجود ولو كان صفة تبوتية تقتضي وجود موصوفها واستدعاء بعض الصفات السلبية وجود الموصوف لا يضر استدعاء الصفة التبوتية  
لوجود موصوفها حتى يضر ما هو المقصود وتحقيق المقصود من هذا التحقيق الاجابة عن الوجه الثاني من الاستدلال واستعرف انه لا ينبغي  
والله من من جرح ان طبعية الاتصاف من حيث هي مع قطب النظر عن كونها خارجاً او ذهنية يستدعي تحقق الموصوف مطلقاً سواء كان  
تحققه في الخارج او في الذهن والاتصاف الخارجى يستدعي تحققه في الخارج كاتصاف الجسم بالسواد واما القسم من الاتصاف يستدعي  
ثبوت الحاشيتين معاني طرف الاتصاف والاتصاف الذهنى يستدعي تحققه في الذهن كاتصاف المفهوم بالوجودية والمحمولية ان  
المفهوم بوجوده الذهنى مصداق للوجودية او المحولية واما الصفة فهي بخصوصها او بالخصوصها بما عزل عن هذا الحكم وذلك لان صحة  
انتزاع الصفة عن الموصوف كاف وهذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف في الواقع ثابت الصفة فيه ايضا وذلك لان الاتصاف  
زيد مثلاً بالعمى حسب وجوده في الخارج وليس ثم الخارج الا زيد بانه اذا قيس الى البصر يكون البصر سلواً عنه بالفعل ثابتاً له بالاعتق  
القرينة فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكماً صادقا لوجود موصوفه في الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع الصفة عنه وصدق هذا الحكم لا يستدعي  
الثبوت الموصوف على الوجه المخصوص اذ لا يمكن ان يكون المعنى السلبى موجوداً في الخارج وتفصيله ان طبعية الاتصاف يستلزم ثبوت  
الحاشيتين في ظرف مالا على سبيل التوقف اعلم ان الضرورة العقلية شاهدة بان وجود الموصوف ضرورى في ظرف الاتصاف في مطلق  
الاتصاف واما ثبوت الصفة بنفسها في ظرف الاتصاف فليس بضرورى فيه وجوده في ظرف آخر سوى ظرف الاتصاف لغو في ذلك  
الاتصاف فاتصاف زيد بالعمى والسواد بالقرينة انما يستدعي تحقق زيد والسواد في الخارج على وجه يصح انتزاع العمى والقرينة عنها لا وجود العمى  
والقرينة بنفسها في الخارج وفي ذهن من الاذن ان اذ ليس زيداً في الخارج لوجود العمى في ذهنه ومثلاً ولا السواد فوقاً بالقرينة المعجزة  
في ظرف آخر غير ظرف الاتصاف وبالجملة اذا لم تكن الصفة موجودة في ظرف الاتصاف فوجوده في ظرف آخر لا يدخل في ذلك الاتصاف

اصلا فان قلت قد صرح الشيخ في النيات الشفا بان لا يكون موجودا في نفسه استحالة ان يكون موجودا لمشي فوجب وجود الصفة في مطلق الاتصاف في اي ظرف كان قلت ظاهرا ان وجود الصفة في ظرف الاتصاف ليس بضروري في مطلق الاتصاف اذ لا وجود للشيء والفوقية في ظرف الاتصاف زيد بالعمى والسما بالفوقية ووجود العمى والفوقية في ذهن من الاذ بان العاليتين والسافلة لغو في الاتصاف زيد بالعمى والسما بالفوقية في الخارج وهل هذا الكمال يقال زيد تصف بالسواد الذي في عمر ونظرا ان وجود الصفة ليس بضروري في مطلق الاتصاف بل القدر الضروري صحة انتزاعها عن الموصوف فتكون موجودة بالتبع بوجود المنشأ وخصوص الاتصاف الانضمام يستلزم ثبوتها في ثبوت الموصوف والصفة في ظرف الاتصاف يسمي على سبيل التوقف اعلم ان الاتصاف الانضمامي يكون بانضمام صفة الى الموصوف في ظرف الاتصاف كاتصاف الجسم بالسواد في الخارج فهو يستدعي ثبوت الحاشيتين معا في ظرف الاتصاف ولا بد ان يكون الانضمام متاخر عن وجود المنضم والمنضم اليه فالخارج في الاتصاف الانضمامي ظرف لصدور الاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا لصدور وجود الاتصاف الذي لا وجود له في الخارج فمضائق اتصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم اليه السواد المتحقق في الخارج مصدر وجود هذا الاتصاف معناه المصدر الذي لا يتحقق الا في ذهن فقال كون الخارج ظرفا للاتصاف والثبوت الى كونه ظرفا للحكي عنه بالاتصاف والثبوت فالخارج اذا كان ظرفا للاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج يكون ظرفا للثبوت هذه الصفة ايضا فلا فرق بين الاتصاف والثبوت الا بان الارتباط الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا نسبت به الموصوف يسمى القافا واذا نسبت به الصفة يسمى ثبوتا فلي تقدير كون صفة موجودة في الخارج فالخارج كما انه ظرف للاتصاف ظرف للثبوت ايضا وبهذا نظر اندفاع ما قال بعض ناظري كلام المحشي ان الانضمام مفهوم وثنا والمفهوم معنى نسبي انتزاعي يحصل في الذهن فموقع الحاشيتين فيه ضرورة ان تحقق الثبوت في الذهن فرع تحقق التسبين فيه وبهذا النظر لا تفاوت في الاتصاف الانتزاعي والانضمامي فان الاتصاف الانتزاعي فرع الحاشيتين في الذهن اذ العلم بكون الفوقية مثلا صفة للسما لا يعقل الا بعد العلم بالسما والفوقية واما منشأ الانضمام فهو المعبر عنه بهذا اللفظ والمنشأ كثيرا ما يعبر بلفظ ماهية منشأ لكونه وجودا فاما يكون للوجود الخاص للحال اذ به يتخرج مفهوم الانضمام والحلول فنقول لمشي ان الانضمام فرع الحاشيتين في ظرف الاتصاف في حيز النفاذ بل البطلان فان الوجود الخاص للصفة وان كان فرع الوجود الموصوف لكن لا يكون فرع للصفة والا يلزم الدور والتوقف في الانضمام بالنظر الى المنشأ اما يكون بالنظر الى الموصوف فقط وخصوص الاتصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف وثبوت الصفة في ظرفه لا على سبيل التوقف اعلم ان الاتصاف الانتزاعي في ظرف لا يستدعي الاتصاف الموصوف في ذلك الظرف لا يتحقق الصفة فيه لكن يتحقق الثبوت في ذلك الظرف صحيح لانتزاع الصفة عنه فيكون للصفة تحقق تبعي يتحقق موصوفه وتحقق الصفة بنفسه ما في ظرف من الظروف لغو في ذلك الاتصاف فانه اذا لم تكن الصفة متحققة في ظرف الاتصاف فوجودها لا وجود لها في ظرف آخر سواء فالقاف زيد بالعمى في الخارج فاما هو لان زيدا موجودا في الخارج باه مصحح ان يترزع عنه العمى الا لان العمى وجودا في الخارج لوجوده وغيره وجودا في ذهن من الاذ بان وجوده غير وجوده فظهر ان القول بوجود الصفة وثبوتها في ظرفها كما صدر عن المحشي تبعا للمعقود الذي في ذاتها فمفسدة الماتية اليها واجبة التمهيدية شرع في تقرير الجواب وقال فالقاف الوجود كونه وصفا انتزاعيا يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس الموجود فلا يلزم

يكون الشيء موجوداً مرتين ولا تقسيم شيء على نفسه ولا انقسام العلم انك قد عرفت سابقاً ان الوجود ليس وصفاً عارضاً للمهية في نفس الامر لان انضمامها لا انتزاعاً  
 بل ليس في الواقع الانفصال للمهية والوجود حكايته عن نفس الذات المتفجرة في الواقع ومعنى قولنا المهية موجودة وليس انما تصنفه بصفة زائدة مسماة  
 بالوجود بل نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست صفة زائدة عارضة للانسان انضماماً او انتزاعاً كذلك  
 الوجود ايضا ليس صفة زائدة عارضة للمهية انضماماً او انتزاعاً وعلى هذا الاسمى الاتصاف للمهية بالوجود اذا الاتصاف انما يكون بالصفة الزائدة الخارجية  
 ولو كان الوجود من الصفات الانتزاعية كان قائماً بالمهية قيام الاعراض الانتزاعية بموضوعاتها فيكون الوجود عرضاً للمهية موضوعاً فتكون  
 المهية متقدمة عليها بالوجود وتقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية مصداقاً للوجود قبل عرض الوجود ولما افترس الوجود بغير عرض الوجود ولما  
 وبالجملة لا يتصور للمهية ما مرتبه لا يكون فيها مصحح الانتزاع معنى الوجود وقد امكن ان تكون المهية موصوفة بالوجود ووصفاً قائماً بها اذ ليس لها مرتبة  
 تحصل قبل ان ينتزع عنها الوجود اذ قبل ان يتصف بالوجود اذ معنى الاتصاف للمهية بالوجود وهو جهة ان ينتزع عنها الوجود فان قلت المبدأ لا  
 الانتزاعى معنى الاعمال الشامل للخط الاتحادي كالاتصاف للمهية بالاجزاء العقلية والاجزاء النحوية الاتصاف يستلزم وجود الموصوف من غير ترفيع عليه  
 والاتصاف للمهية بالوجود كذلك ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه وتحلل الامر الخارج في ثبوت الذاتي وما في حكمه لما هو ذاتي له قلت على تقدير ان يكون المراد  
 بالاتصاف معنى الاعمال الشامل للخط الاتحادي ويكون الاتصاف للمهية بالوجود وعلى نحو الاتصاف للمهية بالاجزاء العقلية يكون مصداق الوجود ونفس المهية  
 بلا مرتبة عليها ويكون حال الذاتيات بالقياس الى الذات ولا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فيكون الوجود وعينا للمهية لازماً عليها  
 اذ المراد ببنية الوجود للمهية ليس الاحاطة عليها احاطة بالذات كما صح به لمحشى سابقاً فيكون هذا التسليماً للدليل الاجاباً عنه مع انه ياتي عن ارادة هذا المعنى  
 قوله في مرتبة الحلول اذ على تقدير الحلول يكون الوجود عرضاً للمهية موضوعاً فيلزم بالزعم والحاصل انه انما ان يقال الوجود من عوارض المهية  
 او يقال انه منتزع عن نفس المهية بلا مرتبة له وحاله بالقياس الى المهية حال الانسانية بالقياس الى الانسان على الاول يلزم بالزعم ولا يلزم  
 التلقظ بالخط الاتحادي الى طائل وعلى الثاني مع ابا العبارة عن ارادة هذا المعنى يكون ما ذكره المحشى تسليماً للدليل الاجاباً عنه ثم ان الكلام ليس  
 في الوجود المصدر من بل في مصداقه ونشأ انتزاعه ونشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امر الانتزاعية الذي يتحقق للانتزاعيات الانسانية ما في نفسه  
 بالآخرة اما الى نفس المهية او الى امر انضمامي فيلزم بالزعم ولا ينفع ما ذكره المحشى اصلاً ولعلك قد علمت ما ذكرنا ان قوله في مرتبة الحلول عجب  
 جداً لان الصفة سواء كانت انضمامية او انتزاعية لا بد وان تنأخر عن نفس ذات الموصوف لانها ذاتية في موصوفتها انضمامياً او انتزاعياً  
 فتكون متأخرة عن موصوفة الذي هو موصوفه قطعاً نعم على تقدير كون الوجود ومنتزاعاً عن نفس المهية يكون الوجود وعيانية عن حكايته عن نفس  
 تقرر الذات ولا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فلو كان الوجود ومنتزاعاً عن نفس الذات التي مرتبة الحكاية واما في مرتبة المصداق فليس  
 هناك امر ان حتى يتصور لا فرعيتة لكن لا يكون الوجود صفة اصلاً لا انضمامية ولا انتزاعية فتأمل بدتة انظر واما في مرتبة المحل اي في مرتبة الحكاية  
 فنطلق ثبوت الشيء للشيء سواء كان المثبت ذاتياً او عرضياً يتأخر عن ثبوت المثبت لافلاحة ورفية لان المحمول الذي هو مشتق يتأخر عن  
 قيام مبدئه انضماماً او انتزاعاً والحاصل ان المحل حكايته عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول ولما كان المحمول مشتقاً بالاتحاد والذي بين الموضوع  
 والمحمول مشتق محلي عنه المحل فنصدق المحل تحقق هذا الاتحاد في الواقع ونشأ بالاتحاد وقيام المبدأ انضماماً او انتزاعاً فاتحاداً للمهية بمفهوم الموجود



فرع وجودها فانها في الزعم خرم مفهوم الموجود عن المبدأ المعنى الوجود ولا استحالته فيه فان لم يستحق فرع المبدأ او انت تعلم انه اذا كان منشأ الوجود  
 مع الموجود قيام المبدأ انضماما وانما انما فلما بد من تقدم الموصوف بالوجود على قيام المبدأ انما لا يستحالته المذكورة ولا يجيى ما ذكره الى هنا  
 والتحقيق ان قولهم ثبوت شئى فرع ثبوت المثبت له ومتاخر عنه كقول معينين الاول ان ثبوت شئى شئى فى الذهن عني فى مرتبة الحكاية فرع  
 ثبوت المثبت له فى الواقع فى اى ظرف كان والثانى ان ثبوت شئى شئى فى الواقع فرع ثبوت المثبت له فى الواقع فان اراد المعنى الاول  
 حق اذ لا ريب ان الحكاية بتبعية شئى شئى ولو ثبت ثبوت الوجود للشئى او ثبت ذاتياته او ثبت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت  
 له موجودا فى الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة او شئى لما هو معدوم ونخص ولا شئى بحسب ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود  
 على الوجود اذ الحكاية بثبوت الوجود للشئى انما يمكن اذ كان ذلك شئى موجودا فان الموجبات باسرها باذنية حين عدم الموضوع ضرورة ان  
 الحكاية فرع كى عنه وهو المثبت له سواء كان نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى النفس ذاته او بحاشية اخرى لاحقة لذاته المتقررة  
 نعم صدق الحكاية بثبوت شئى شئى لا يتوقف بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له فى الواقع كليا اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها  
 على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذات او ثبوت الوجود ولها ليست متوقفة بحسب المصادق على وجودها اذ ليس فى مثل هذا  
 الحكم تعدد بحسب المصادق حتى يكون هناك شئى ثابت وشئى ثبت له بل هناك شئى واحد هو نفس الذات ثم العقلان كلكه الى ثابت وثبت له  
 بل انما يمكن بعبارة اخرى ان يكون المحمول صفة زائدة عارضة للموضوع حتى يكون المحكى عنه ذات الموضوع مع صفة زائدة عارضة بها فيكون  
 ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له ولما المعنى الثانى من معينين فصيحة اذ لا شك فى ان ثبوت شئى شئى فى الواقع فرع  
 ثبوت المثبت له اذ لا يمكن ثبوت الوجود او الذاتيات للشئى اذ ليس هناك النفس الذات فالحق ان الحكاية بثبوت شئى شئى فرع فعلية  
 المثبت له اى فرع نفس ذاته المتقررة ونهاية المعنى فى قولهم ثبوت شئى شئى فرع ثبوت المثبت له وليس المراد به معناها الا ان شئى بل المراد بمصادق  
 اى نفس ذات المثبت له وبما يتحقق مع خواصه المتعاقبات فان قيل ثبوت المحمول للموضوع فى مرتبة الحكم مفاد العقد فى العمليات المتكررة  
 الا فى العملية البسيطة اى محمولها الوجود او مفاد العقد فى العملية البسيطة بثبوت الموضوع فى نفسه لان وجود شئى هو نفس موجودة  
 وليس وجوده اى وجود الوجود وجودا ابطيا الى الموضوع بل وجود الموضوع مفاد زيد موجود وثبوت زيد لا بثبوت الوجود بل زيد ليس بثبوت  
 بل غير انما يظاير في الحكاية لضرورة العقارية ففهمنا ان سبب ثبوت المثبت له وما يوجد كون وجود الشئى عبارة عن نفس متحركة  
 ما قال الشيخ فى التعليقات وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود ولما كان محالفا لما اى  
 سائر الاعراض لاجب انما لاجب سائر الاعراض الى الوجود حتى يكون موجودا اى ان سائر الاعراض سوى الوجود محتاجة الى الوجود ولكون  
 موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا اى ان الوجود ولما لم يكن محتاجا الى الوجود حتى يكون موجودا اى ان الوجود  
 فى موضوعه هو وجوده فى نفسه معنى ان للوجود وجودا ولما يكون للبايض وجود سوى وجود الجسم بل معنى ان وجوده فى موضوعه هو نفس وجود  
 موضوعه وليس له وجود سوى وجود الموضوع اعلم ان محصل الاعراض ان ليس للوجود وثبوت للغير لانه ليس صفة قائمة بالميتة بل هو متغير عن  
 نفس الميتة وهذا لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود ونفس الميتة بلا عرض عارض وكلما لم الشيخ معنى على ما ذهب اليه من ان مصداق

الوجود لا يدل على الملية الكائنة معنا على ندرية ان الوجود مع كونه عرضا قائما بالملية يخالف سائر الاعراض في ان لها وجودا هو وجودها بالحقا والمال وليس للوجود وجودا يدل على نفسه منتسب الى موضوعه والاتسلسل الوجودات بل هو بنفسه ناعت لموصوفه مرتبط بالوجود وانما على خلاف سائر الاعراض فان لها وجودا اعتقاديا قائما به يرتبط مع موضوعها وليس معناها ان الوجود الذي مصداقه نفس الملية ليس له وجودا يدل على نفسه بل وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه بخلاف سائر الاعراض حتى يصح التام على هذا التقدير لا معنى لكون الوجود عرضا ولا لكون مصداقه موضوعا كما لا يخفى على من لا فهم سليم ثم في كلام الشيخ كلام لان الوجود على تقدير كونه عرضا لا بد وان يكون امرا لا يدل على الملية قائما بها حاشا فيها فلا معنى للفرق الذي ذكر بين الوجود وبين سائر الاعراض او على تقدير حلول الوجود في الملية يكون للوجود وجودا معني في الملية قطعاً والفرق بين عرض وعرض في هذا الحكم تحكم محض قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع يعني ان الوجود وان لم يكن موجودا بنفسه وقائما بالموضوع قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها لكن لها وجود ونشأ انتزاع فلا يلزم من عدم كون الوجود موجودا بنفسه في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع وقيام به قيام الصفات الانتزاعية بغيرها كيف وقيام الوجود بالملية ضروري لان مصداق حل مشتق قيام المبدأ ففرض ان الوجود دغية قائم بالملية لم يصدق قولنا زيد موجود مثلاً وانت تعلم ان الوجود لو كان قائما بالملية لكان عرضا والملية موضوعا بالقياس اليه فاما ان يكون قيامه بها قايما انضماميا او قايما انتزاعيا والاول بطريق قطعاً كما عرفت وعلى الثاني يكون الوجود موجودا الوجود بالملية فيلزم عروض اشئ لنفسه بالضرب المستحيل على ان الاوصاف في الاقصاف الانتزاعية ليست موجودة بوجوه ومغاير لوجود الموصوفات بل ليس الوجود والا لموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فقيام الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها عبارة عن صحة انتزاعها عن موصوفاتها وليس لها بالحققيقة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هناك على سبيل المجاز فاشترى الذي مبدئه وصف انتزاعي ليس صدقه على شئ منوطا بقيام مبدئه بموصوفه حقيقة فصدق مطلق المشتق على شئ غير مستلزم لقيام مبدئ الاشتقاق فتأمل ثم ان ما قال بهنا من ان لما قال في فواتح الحواشي ان الوجود ليس بحرض والحين قد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من المحققين من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والنتيجة والمتاخرين الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التقيدية وعلى التقديرين لا بد في كل قضية سواء كانت بملية بسيطة او مركبة من نسبة حاكية واذا كان في مرتبة الحكمية ثبوت شئ اشئ وجب ان يكون في درجته الحكمية ثبوت الوجود والملية يصح الحكمية قال في الحاشية الاصل ان الحكمية مستقرة مع الحكمية عنه واذا كان في الحكمية امر ليس في الحكمية عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى اعلم ان قال لخشى في حواشي شرح التهذيب الجمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والجمول الذي هو غير الوجود وجوده هو وجود الموضوع فاما الملية البسيطة كسب الحكمية عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الربطي وكسب الحكمية والعقد الذي يحتاج اليه بخلاف الملية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين يحتاج اليه وقال ايضا الحكمية بنفس مفهوم القضية والحكمية عنه هو مصداقها والنسبة انما هي في الحقيقة دون الحكمية عنه والتغاير بينهما تغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر ان الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكلب عدما كلامهم وروا بان المراد بالنسبة منشأ انتزاعا وبهنا من ان لما قال بهنا كما لا يخفى والتحقيق ما قال في حواشي شرح التهذيب واعلم ان قال بعض الاكابر بترقية التحقيق ان مصداق الملية البسيطة نفس لغير الموضوع فليس هناك وصف قائم بحكمي عنه بخلاف المليات المركبة وليس للوجود الذي به الموجودية قياما

بالمية الموجودة والحكي عنه في القضية مطلقا كون الموضوع بحسب نفس الامري من غير اعتبار العتية بحيث لا يخلو انتزاع النسبة عنه بحيث يمكن  
عنه عن حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون تقرر كذا بحيث يصح انتزاع الصفة عنه او بحيث ينضم اليه الصفة ويستمدى بتقرر  
الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكايته عن التفرع وصفه واللاطين ان ليس للوجودية الصدية قيا بالالمية كما ان عدم الصدة  
المعاصرة للمحقق الرواني لان هذه كبرية لا يمتنع اليها بل اقام بالمية لكن ليس موجودا باعتبارها كيف وهو معنى منفتح بعد تقرر بامرية  
الانوار والاريد الحكاية عن قيام هذا المعنى المصدرى الانتزاعي في مثل الحكاية عن قيام سائر صفات المليات كاشيائية ونحوها داخلية في المليات  
المركبة ولابها من وجودها على وانته تعلم ان ما افاد من كون مصاديق المية البسيطة نفس تقرر الموضوع في غاية التحقيق اذا المية البسيطة  
عبرة عن قضية عمومها الوجودية حكايته عن تقرر الموضوع اذا الوجود حكايته عن نفس ذات الموضوع لا عن امر زائد على نفس ذات الموضوع  
والانكشاف المية بالوجود اصله لانه ليس من عوارض المية كما سبق من مفضل ما قال في تعريف كلام الصدة المعاصرة للمحقق الرواني ان الوجود هو  
قيام بالمية فما لا يدري مصله الوجود وما كان حكايته عن نفس الذات ومرتبة الحكاية انما هي في الذين فمفهوم الوجود الذي هو نفس حكايته ذهنية  
ليس قائما بالذين بل بالنفس المية فلا يكون عارضا للنفس المية في نفس الامر ويكون الحكم كونه لاحقا للمية كذا في غير مطابق الواقع واما قوله واذا  
اريد الحكاية عن قيامه فادفع نجيب جدا ان حكايته عن قيام الوجود بالمية لا يمكن ان يكون بلية مركبة اذا القضية التي تقوم بها الوجود والوجود بلية بسيطة كما تقرر  
عندهم فلم تثبت مفهوما سوى الوجود وسواء كان من جوهريات الحقيقة او من عرضياتها من غير العمل المركبة وبالصحة التوفيق ومنه الوصول الى تحقيق  
قولهم انهم كون اشياء لا يثبت على تقدير كون الوجود وصفة لانه قائمة بالمية فليس كون المية رجوة قبل قيام الوجود بها ولا معنى اقيام الصفة  
بما هو معدوم محض فليزعم كون اشياء معجودا متعين مع قطع النظر عن كون الوجود والسبب في الوجود واللاحق وغيره وان كان الوجود السابق  
عين اللاحق يلزم تقدمه على نفسه وان كان غيره يلزم التسبب في الوجود است وادروعاية لانه يلزم الاستحالات التي ذكرتم الا اذا كان شي واحد  
وجوداته متعده في ظرف واحد اذ على تقدير ان يكون شي واحد وجوداته متعده في ظرف متعده وقد يجوز ان يكون كذلك شي وجودا واحدا  
خارجي والاخر ذهني ويكون خبر الوجود الخارجي المشي موقوف على وجوده في الذين وشبه وجوده في الذين لا يكون موقفا على الوجود الخارجي حتى  
يلزم تقدمه شي على نفسه بل يكون موقفا على وجوده في ذين آخره كما فلا يلزم التسبب في الوجودات وهي كونهما اعتبارية متقطعة بانه تعالى لا يشترط  
وان قيل ان يلزم التسبب في الازمان قلنا التسبب في الازمان وان كان لازما لكنه ليس بحال لما قال في غير مرتبة يعني ان الازمان المتعده وغير  
مرتبة ثم لا يلزم التسبب في الامر المرتبة سمي كذا في تحصيل واحد عليه بانه لانه في اعتبارية في الظروف فان الامر على تقديره في تقديره في تقديره  
في الوجودات التي هي امور اعتبارية واجب عن بان كون شي الوجود معجودا الوجودات متعده في ظرف واحد من الاستحالات بخلاف تعدد الوجودات  
بحسب تعدد الفاعل اول الاستحالة فية انما في زعمنا بل بعض الاعلام لما كان الوجود الذهني محصدا بالعلم الانطباعي كما في بطلان لزوم التسبب  
في الصور الازلية المتعده بحسب التسبب تمايزها في الوجودات المرتبة والرتبة في الوجودات يستلزم الترتيب في الازمان ولو بالعرض وذلك  
كفي لبيان الاستحالة فيها بالاولية والثانوية الى غير ذلك فنجري فيها البرهان وكون الوجود من الامور الانتزاعية غير ضار لاننا نتحقق في نفس الامر  
بتحقق غشاها وانما الحق انه لا معنى لكون المية متعده بالوجود في ذين من الازمان لان قيام الوجود بالمية والقضاء بالوجود على تقدير

يكون الوجود عارضا في نفس الامر فهو موجودا في نفس الامر ولا ريب ان موجودية المهيئة في نفس الامر ليست عبارة عن كونها موصوفة بخصيصة  
 ولا مشروطة بخصيصة ذهنية ولا منوطه بل بماذا ذهبن اذ موجودية المهيئات ليست مرتبطة بل بالخطا وبالحكمة انصاف المهيئة بالوجود في ذهن من لا  
 ليس في مرتبة الحكاية الذهنية ولا كلامي في هذه المرتبة بل في انصاف المهيئة بالوجود في نفس الامر وليس بمرتبة موجودة ذهنية على تقدير كون الوجود  
 عارضا كما في نفس الامر لان انصاف المهيئة بالوجود في نفس الامر وانما معنى الوجود الذي يصف به الذهن المهيئة في مرتبة الحكاية الذهنية فهو قائم  
 بالذهن لا بالمهيئة فتأمل وانت تعلم ان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متعينين بحسب الحقيقة النوعية  
 وكذا الحاصل في ذهن والحاصل في ذهن آخر متغايران بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متعينين بحسب الحقيقة النوعية ولا شك ان القول  
 بان ثبوت الشئ في ذهن ثبوت المثبت له انما يقتضي ان ثبوت الشئ في ذهن ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما به مشترك له بل بالنعى فثبت  
 الوجود الخارجي لا يكون فرعاً لثبوت الشخص الخارجي والموجود الذهني ليس عين الشخص الخارجي بل غاية الامر للاتحاد في الحقيقة النوعية فلا شك  
 كونه فرعاً له وكذا ثبوت الوجود الذهني لا يكون فرعاً لثبوت هذا الشخص المثبت له لا للوجود في ذهن آخر فانه ليس عين ذلك الشخص ان كان شاكراً  
 له في الحقيقة النوعية فنقول المورد انه يجوز ان يكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفاً على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن موقوفاً على وجوده  
 في ذهن آخر غير صحيح قال بعض الاكابر مرة فالكلام متين لكنه لو تم لانهم قد قصروا عليه على شئ من ان الوجود من المعنويات الثانية وان ظرف وجود  
 الذهن لانه لما كان الموجود في الذهن مغايراً لما في الخارج الما يكون ظرف عروضة الذهن فلا بد ان يكون ظرف عروضة الخارج والمال بالحق العروضة  
 في نفس الامر وقد اجاب عنه من عني الابرار المذكور بان ثبوت الوجود لشئ واقفاً في ذهن في كل ظرف فرع لوجود الموصوف في هذا الظرف فلا يمتنع  
 كون احد هاتين طرف والاخر في ظرف آخر وما ذكره المورد وانما يتم لو كان ظرف ثبوت الوجود مغايراً لظرف ثبوت المثبت له فحصل هذا الجواب وجوباً  
 اتحاد ظرف الثبوت والمثبت له وحاصل جواب الحاشي وجوب الفرعية بالنسبة الى شخص المثبت له واعترض عليه على هذا الجواب بان اتحاد ظرف الثبوت  
 والمثبت له مسلم لكن ثبوت الوجود والمهيئة انما بهو الذهن فلما يتوقف الاعملى وجود المهيئة في الذهن وعلى ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن  
 من لا ذبا ان كان في ذهن آخر وكان فرعاً للوجود في الذهن الآخر والحاصل ان انصاف المهيئة بالوجود الخارجي في ذهن زيد متوقف على وجودها  
 في هذا الذهن وانصافها بهذا الوجود وانما هو في ذهن بكر بشك لا بد ان يكون ظرف الانصاف في ذهن بكر اي يكون ظرف انصاف المهيئة بالوجود في ذهن  
 زيد في ذهن بكر ان يلاحظ ذهن بكر ان المهيئة متصفقة في ذهن زيد فيكون ظرف الانصاف في ذهن بكر بسبب هذه الملاحظة وظرف الوجود في ذهن  
 الوجود والمهيئة في ذهن زيد فيكون انصاف المهيئة بالوجود في ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر فلهذا ما في ظرف الثبوت والانصاف ووجود  
 الموصوف عني في ذهن بكر وكذا الى غير النهاية كل ظرف لوجود لا يكون انصاف المهيئة به في ذلك الظرف بل في ظرف آخر ولا بد ان يكون وجود  
 الموصوف متقدماً على الانصاف في ظرفه فظرف الوجود وغير ظرف الانصاف بذلك الوجود وان كان ظرف الوجود الموقوف عليه بولعينه  
 الانصاف وعلى هذا موجودية الاشياء في ظرف ليس بالانصاف بالوجود في ذلك الظرف لانه في الملاحظة الذهنية ولا يخفى انما هذا الاعراض  
 قليل الجدوى لان ظرف الانصاف ليس مغايراً لظرف الوجود يعني ان القول يكون ظرف الانصاف مغايراً لظرف الوجود ولا يجدي شيئاً  
 لان ظرف الانصاف ليس مغايراً لظرف الوجود وفان المراد من الانصاف ما يكون في مرتبة الحكم والحكمي عنه وهو عبارة عن الوجود والحاصل

المصورة الحاصلة في الذهن مخصوص فلو كان الاتصاف في ذهن آخر يلزم وجود هذه الصورة في ذلك المكان فيلزم قيامه عن غيره  
 في علمين والحاصل ان ظرف الاتصاف وظرف الوجود واحد ولا يمكن ان يحصل الشيء الحاصل في ظرف الوجود ويحصل في ظرف آخر  
 ووجه كون الاخر اثنين قليل الجدي ان انه وان افاد كون ظرف الاتصاف وظرف الوجود والموقوف عليه للاتصاف واحدا لكنه لا يثبت  
 الجواب بهذا القدر لما في المراد بالاتصاف ما هو في مرتبة الحمول والحكي عنه بمعنى مصداق المحل فتأمل قال في الحاشية ان ظاهر ان  
 المتعترض القائل بتغاير ظرف الوجود والاتصاف غلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسرة انتهى يعني ان المتعترض قد اشتبه عليه الحكي عنه بالحكاية  
 فان ظرف الحكاية يجوز ان يكون مغاير لظرف الوجود واما ظرف الحكي عنه فلا يمكن ان يكون مغاير لظرفه فان الحكي عنه مصداق القضية وهو  
 عبارة عن تقرير الموضوع في نفسه وتقريره على صفته والكلام ههنا في الحكي عنه لا في الحكاية وهذا ان كان حقا لكن الحاشي يصرح بان ظرف  
 الوجود والخارج وظرف اتصافه الوجود وعلى هذا يجوز ان يكون ظرف الوجود والذهن وظرف اتصافه ذهنا آخر وكيف لا يكون ظرف الاتصاف  
 وظرف الوجود واحدا والشيء اذا حصل في ذهن لا يمكن ان يحصل له بالوجود في ذهن آخر يعني ان اتصاف الشيء بالوجود في ظرف عبارة  
 عن كونه فيه بحيث يصح انزع الوجود وعنه لان الكلام في الاتصاف الحاصل في رتبة الحكي عنه فلا يمكن ان يحصل الشيء في ظرف الوجود في  
 ظرف آخر ضرورة ان الوجود هو الحصول للمصدر في فوجده الشيء في ظرف هو حصوله في ذلك لظرف ولا معنى لان يوجد الشيء في ظرف  
 ويكون الوجود قائما به في ظرف آخر فان قلت انه ان حصل ظرف اتصاف المهيئة بالوجود والملاحظة دون الذهن والخارج كما قلنا عن بعض  
 المحققين ليسهل الامر لان ثبوت الوجود والمهيئة انما هو في الملاحظة فوجده المهيئة له المتوقف عليه بالثبوت هو للملاحظة ضرورة ان ثبوت الشيء  
 للشيء في الملاحظة لا يستلزم الملاحظة المثبتة له فانه اي ثبوت الشيء في الملاحظة عبارة عن ملاحظة ثبوت الشيء للشيء فلا يلزم الملاحظة  
 المثبتة له قبل ثبوت الشيء المثبت له في الواقع حتى يلزم الاشكال الذي ذكره المستدل قال بعض الكبار قد ان الحاصل في الذهن الشيء  
 المتشخص بالشيء الذي هو المكلف بالوعي الذهنية ويكون مبدأ التماثل ما هو الذي هو الشيء من حيث هو اي مع قطع النظر عن التشخص  
 الذهني وعوارضه الذهنية فيلاحظ هو نفسه وقد يجعل مرآة للملاحظة امر آخر في رتبة الموجود في الملاحظة ان كان عبارة عن هذا الملاحظ  
 بوجوه فظلي في ضمن هذا الشخص المكلف الذهني فهو موجود ذهني والاتصاف بالوجود وفرع الوجود والذهني لهذا الملاحظ اتصافه بهذا الوجود والذهني  
 فرع لوجود ذهني آخر ويرجع الاشكال فيتمري وصعب الامر كما كان وان كان عبارة عن الموجود بوجوه آخر فلا بد من بيانه فان الضرورة  
 قاضية بان ليس للموجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح لا في المطابق بالكسرة  
 فتأمل يعني ان كلام المستدل في المطابق بالفتح الى الحكي عنه الذي يكون فيه الخمول لا في المطابق بالكسرة لري في مرتبة الحكاية وليس ظرف الحكي  
 عنه الملاحظة حتى يسهل الامر وانت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان ظرف المطابق بالفتح احسن الحكي عنه ليس هو الذهن فلا يكون ظرف عروضة  
 الا الخارج عن خصوص الملاحظة الذهنية فمطابق زيد موجود ومثلا لا يكون الا الخارج او نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة  
 الذهنية فلا يكون هذه القضية ذهنية بل يكون اما خارجية او حقيقية فلا يكون الوجود من المعقولات الثانية التي ظرف عروضاها خصوص  
 الذهن ولا يكون القضايا المنعقدة منها ذهنية مع انه يصح بان الوجود من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنية

فقولهم لان جميع آحاد سلسلة الوجود لو كان عارضا للمهية لكان للمهية وجود وقبل عرض الوجود اذ لا معنى لعروض الوجود وقيامه بما هو معد ومضمون  
فلابد منها ان من وجوده وآخره هو ايضا عارض ولا بد من تقدم المهية على هذا الوجود ايضا وكذا فيلزم التسامع مع ذلك فلا بد منها ان من وجوده هو عين المهية  
لان جميع هذه الوجودات العارضة الخفية المتشابهة كالوجود والاول في عروضها للمهية فحجب ان يكون اما وجوده قبل هذا المجموع اذ لا يمكن ان تصادف  
المعدوم بهاتين الوجودية وهذا الوجود ولا يكون ناهيا او لا يلزم من المجموع مجموعا فثبت المطلوب وهذا هو القول بكون الوجود عارضا للمهية  
قبل جميع الوجودات العارضة الخفية المتشابهة بمعنى ان العللة الخارجية للمجموع هي التي تفيد وجوده والمعلول من دون ان يدخل في خواص المطلوب  
وحقيقة علته لكل جزء منه كما سيأتي في موضعه ووجه البناء عليه ان وجود الموصوف شرط لوجود الصنفه وشبهتها واشترط من العلل الخارجية  
وهي كما تكون علته للمجموع تكون علته لكل جزء منه بخلاف العلل الداخلة كما لمادة والضرورة فانه لا يجب ان تكون علته لجميع اجزائه وذلك لان  
حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له علة سوى علة الاجزاء واذا لم يكن موجبا لكل موجدا  
لكل جزء لم يكن موجبا لكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء وما قال بعض تاجري كلام لمحتش ان هذه المقدمة لو تمت لاستلزم ان يرتفع الكمية  
والجبرية عن العالم ضرورة احتياج الكل الى جزءه وهم يصحون بعملية الاجزاء للكل في الخارج وان قيدت العلة بالتامة فيرفع النقص  
فان الاجزاء علة ناقصة للكل وتيم الاستدلال على اثبات الواجب فان الكلام هنا في العلة التامة ولكن لم تيم ما قصد لمحتش من توقف  
الاستدلال على المقدمة المذكورة فان وجود المثبت له علة ناقصة لوجود المثبت ليس بشئ لان الكلام هنا في العلة الخارجية لا في العلة  
واذا عرفت هذا فلا بد وما قال ميرزا جان انه ان اراد بالجميع المجموع اى مجموع الوجودات من حيث المجموع فنحن لان الوجود السابق عليه  
اى الوجود الذي كان قبل الاتصاف به بالمجموع هو الوجود الداخلى فيه اى في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح به وهو عين المجموع  
المستقدم وان اراد كل واحد منها فنقول عروض كل واحد لا يلزم ان يكون مسبوقا لوجود واحد سابق على كل واحد بل يكون ذلك بان كل  
عروض تحمل واحد واحد مسبوقا لآخر وقت تحقق في سلسلة هذا الوجود واخذ الى غير النهاية فلا يثبت وجود آخر غير هذه الوجودات يكون عينا  
اذا لم يفرض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها فقولهم الوجه الثالث آه حاصله ان الوجود ولو كان زائدا على المهية عارضا لها فاما ان يكون  
متصفا بالوجود او بالعدم لا سبيل له الثانى والا لزم اتصاف شئ بتقيضه وعلى الاول سياق الكلام في وجود الوجود ولم يجر الى غير النهاية  
فيلزم من وجود شئ وجود اشياء لا متناهية مرتبة في الخارج فان قيل هذا الوجود اى الوجه الثالث الدال على عينية الوجود وعلى تقدير تمامه يدرك  
على ان لا يكون شئ من الاشياء التي هي زائدة على معروضاتها قطعا زائدا فان السواد مثلا لو كان زائدا على هيئة الاسود وحكايا له سواد آخر  
لاشياء ان يكون للاسود وذلك لانه لو كان للاسود يازم اتصافه بلاسواد والا يلزم ارتفاع التقيضين فيكون السواد قائم بتقيضه فنقول  
الكلام اليمى الى السواد الآخر ان يقال لو كان السواد الآخر زائدا على السواد ويكون له سواد آخر يازم التسامع فلا بد وان يكون السواد عين  
الاسود وفيه ما قيل ان هذا الوجود ما قيل على عدم زيادتها على نفسها الا على عدم زيادتها على معروضاتها فان الوجود مثلا لو كان زائدا على  
نفسه ولم يكن عينها لكان له وجود آخر والا لكان لعدم فيلزم اتصافه بتقيضه ولك السواد لو كان زائدا على نفسه لكان له سواد آخر لا يمكن  
ان يكون للاسود فان قول المستدل لو كان له وجود آخر وسواد آخر متوجه على تقدير عدم زيادتها على المليات ايضا فان الوجود هو السواد



وان فرض انه عين الموجود وعين الاسود مع فرض اننا ندان على نفسه لا بد ان يكون له وجود آخر لا تمنع اتصافه بغيره فقلنا مقصود المستدل  
ليس ان الوجود المصدرى لا يتراعى لو كان زائدا لكان له وجود آخر ويلزم التمسك اذ على تقدير كونه زائدا انما يلزم التمسك في الاعتبارات وليس  
بمستحيل بل المقصود ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية هو منشأ التنازع الوجود والانتزاع بمصداق لانه لو كان زائدا على الماهية لكان  
له وجود آخر لا تمنع ان يكون معدوما او لو كان معدوما كان امر الانتزاع فلا بد له من منشأ الانتزاع اذ لا وجود ولا انتزاعيات الا بوجوده  
فيكون الوجود حقيقة منشأ انتزاعه فلا بد ان يكون موجودا والى الكان هذا الوجود ايضا انتزاعيا ويجب ان ينتهي بالآخر الى منشأ الوجود  
حقيقة واذا فرض زيادة الوجود في كل موجود ونقل الكلام ويلزم التساوي في الحاشية وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متصفا بحقيقة  
بى بالعدم لكان امر انتزاعيا فكان له منشأ الانتزاع وكان هذا التنازع هو الوجود والمنتسب اليه انتهى بخلاف سائر الاعراض كالسواد ومثلا  
على انه يزاد على الجسم لا يجب ان يكون اسود قال البعض الفضل ابل لا يكون اسود لان مصداق حل مشتق قيام المبدأ اسود لكان  
حقيقيا بان يكون معيار المحل ولو بالاعتبار اذ حقيقة وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير بل بنفسه وكلما كانت قيات في السواد والعدم  
مثلا فلا بد والنقص بسائر الاعراض وادور عليه بانه يجب زيادة الوجود على سائر الاعراض والام يصح حل الموجود وعليه فان مصداق  
حل مشتق قيام المبدأ او لقيام الوجود بالاعراض حقيقة لعدم المغايرة على زعمهم ولا غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير اذ الاعراض  
ليست كمثل فتايل مع ان التناقض بالذات انما يبين الوجود والعدم هذا جوابي خربنا ذه على ان عدم الايضاف الى الوجود وسواء  
كان وجودا في نفسه او وجودا بالظواهر لا اسودا ومنه رفع وجود السواد في نفسه وسلب ثبوته لشي آخر فهو نقض لوجود السواد والى السواد  
فاذا كان السواد لا اسود لا يلزم اتصافه بشي بغيره حقيقة لان لا اسودا وليس نقضه لبل هو نقض لوجود السواد وفيه ما فاعلم بعض الكا  
فة ان حقيقة التناقض كون مفرد من حيث يلزم من صدق كل في نفس الامر على موضوع كذب الآخر فيها او عليه وبالعكس وبالمعنى  
غير مقصود الوجود بالعدم الا ان يراى بها الوجود والعدم الربطيان ونحوه في التناقض بالقسما يانتم على التنازل للسواد وان لم يكن نقضا  
للسواد لكنه لازم للنقض قطعا خيل لهم الاستيلاء فان قيل الاستيلاء تحتية النقيضين بالذات يقال هذا حكم محض اذ به الاستيلاء على الوجود  
يقضي الاتحاد والتناقض يقتضي التباين ورشد كذا الفينان فيه مطلقا فتايل فان قلت قول المستدل لا تمنع اتصاف الوجود بالعدم كذا  
هو بغيره ليس بشي اذ لا يلزم من اتصاف الوجود بالعدم اتصافه بغيره لان الوجود على راي من قال عينية تعدد يعني ان الوجود معان متعددة  
عند من قبل عينية الوجودية متعددة وانما هي متعددة على هذا التقدير اذ عدم سلب الوجود وفي حاله فاذا كان  
الوجود معدوما لشي على تقدير زيادته اذ كان الوجود وسوجوا ان موجودا بوجوده وادور عليه فاعلم ان كان معا وما يكون معدوما بسلبه لك  
الوجود والآخر لا يلزم اتصافه بغيره بل اتصافه بغيره وجوده الذي هو غير قال البعض انما كبرتم هذا الوجود وادور على المقصود لان  
الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدر على عدمه وان كان غير عدمه فيتم اذ الوجود والمرد من النقيض في قوله لا تمنع اتصافه  
بالعدم الذي هو نوعه من العلم ان يكون نقضا له او نقضا الوجود وعلت عينية الوجود ولا يتصور تعدد ولا تعدد لعدم كما سبق في الاشارة  
اليه يعني ان عينية الوجود لا يمتنع تعدد كما مر في الجشي في ذيل قول الشارح فان قلت انه غير ان يكون كل من الوجود والعدم معني

مشتركة على تقدير العينية ايضاً بمعنى تقدير كون الوجود اذ لو كان الوجود معه وما يلزم اتصافه بنقيضه لان كلامها يقتضي الآخر بحسب معنى  
 واحد من ان المقدّر زيادة الوجود ولا عينية فلا تعقل يعني ان المفروض كون الوجود اذ لا يلزم التعدد في الوجود ولا في العدم لانه تصفية  
 الاعلى تقدير العينية وعلى تقدير كونه زائداً يكون معنى واحداً وفيه ما فيه قال في الحاشية وذلك لان الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة كما ان  
 العينية لا يستلزم التعدد فيكون متعدياً من كونه اماً زائداً فلو كان معدوماً لم يلزم اتصافه بنقيضه فلا يتم الدليل انتهى الا ان يقال في نحو  
 هذا الوجه من الدليل ينبغي على اشتراك الوجود بمعنى كما هو المشهور من القائلين بزيادة ما قال بعض نظري كلاماً محتمل ان الوجود وعلى تقدير الزيادة  
 يجوز ان يكون كلياً متكرراً النوع فيكون حصته عارضاً له ومغايراً عنه على تقدير اتصاف الوجود بالعدم ولا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه  
 بنقيض وجوده الذي هو غير نوعه ان الكلام هنا في الوجود الذي يصدق الوجود بالمعنى المصدرى ونشألاً مترعاً وهو ليس بمتكرر  
 النوع بل الكلي المتكرر النوع انما هو الوجود بالمعنى المصدرى لا المترع وليس الكلام فيه كما لا ينبغي قتال ولا تعقل قوله انما المستحيل انه في ان  
 الوجود ليس موجوداً لانه من المعقولات الثانية فتجوز ان لا يحددهم واقعا في شئ بنقيضه بالحال الاشتقائي ليس مستحيل انما المستحيل اتصافه بحال  
 المواطاني بان يقال الوجود معدوم واعرض عليه شئ بقوله اعلم ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر آخر من جهة واحدة  
 بحيث يلزم من صدق كل كذب الآخر فيحقق التناقض بين مستحقين كما يتحقق من مبدءهما كالوجود والمعدوم لان مدار التناقض انما هو  
 صدقهما على امر واحد بالحيثية المذكورة وهو تحقيق في المبدأ لا شتم كليهما غاية الامر انه يتحقق في المبدأ باعتبار الحمل الاشتقائي وفي لم يشتم باعتبار الحمل  
 المواطاني ويمكن ان يكون شئ واحد فيقتضيان احدهما باعتبار الحمل الاشتقائي والآخر باعتبار حمل المواطاة كما الوجود فان نقيضه بالاعتبار الاول  
 العدم اذ الوجود اذا كان محمولاً على شئ بالاشتقاق بان يقال انه ذو وجود فعليته في نقيضه الحمل الاشتقائي ايضاً فيكون نقيضه بهذا الاعتبار  
 العدم لان حمله على شئ آخر انما هو بالاشتقاق وبالا اعتبار الثاني اللاوجود اذ الوجود اذا كان محمولاً على شئ بالحمل المواطاني يجب ان يعينه في نقيضه  
 هذا الحمل ايضاً فيكون نقيضه اللاوجود وهو مجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملاً بالمرض اذ لا يصح حل نقيضه شئ  
 عليه باعتبار الحمل الذاتي كما يقال الجزئي لا جزئي بمعنى ان مفهوم الجزئي ليس بمحمول بل مفهومه كلي الصدق على شئين واللام مفهوم مفهوم اذ  
 المفهوم عبارة عما يحصل في الذهن من معنى اللام مفهوم الوجود حاصل فيه فيصدق عليه مفهوم فما قال الشارح من استحال اتصاف الشئ  
 بنقيضه بالحمل المواطاني ليس شئ مجوز صدق كل من النقيضين على كل منهما من حيثين بالحمل المرضي مفهوم كل من الوجود والمعدوم  
 يصدق عليه الوجود من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم في الخارج يعني ان الوجود والمعدوم مع كونهما نقيضين  
 يصدق كل منهما على الآخر كجنتين مختلفتين اذ الموجود في الذهن من حيث وجوده فيه يصدق عليه انه موجود ويصدق عليه المعدوم  
 من حيث كونه معدوماً في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه المعدوم من حيث انه معدوم في الخارج ويصدق عليه الموجود  
 من حيث كونه موجوداً في الذهن وكذا يجوز صدق نقيضين باعتبار حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على امرين بان يصدق احدهما  
 بطريق حمل المواطاة والآخر بطريق حمل الاشتقاق كما اذا كان شئ موجوداً ولا يكون عين الوجود كما يقال انه لا وجود باعتبار الحمل المواطاني  
 وموجود باعتبار الحمل الاشتقائي وعما ينبغي ان يعلم ان طائفة من المفوضات وهي التي يعرض عنها لا انفسها محمولة على انفسها حملاً بالمرض

بحيث ينفقه قضيتيه طبعية او معلنة قد ما يتبعه في ضمنها ولا يسرى الحكم الى الافراد والا فخل المفهومات على انفسها بما يحل المعبر في المحصورات  
 ضروري لا مجال لتوهم تخصيص فيها وهذا ما يكون اذا كانت مبادي تلك المفهومات قائمة بها كالوجود المطلق لانه موجود واطلق والميتة المطلقة  
 لانها ميتة مطلقة والممكن العام لانه ممكن عام واشابهها كالكل وشئ واشابهها مجزئة عليها انما انضمامها الى الكل بحيث ينفقه قضيتيه طبعية او معلنة  
 مذكورة كالا مفهوم فانما حصل معناه في الذهن صدق عليه لانه مفهوم فلا يصدق على نفسه والجزئي لان مفهومه صادق على كثيرين فيصدق  
 عليه بالاجزى دون الجزئي والممكن الخاص او وجود مفهومه في الذهن ضروري فلا يصدق على نفسه بل يصدق عليه نقضه ونظائرها قال بعض الحكماء  
 قه حل نقائص هذه المفهومات على انفسها بما يحل المعبر في المحصورات اي الحل الساري الى الافراد متفق ولعل هذا هو مراد الشارح بقوله وانما قيل  
 قصافه واطاعة فلا اشكال في كلامه اصلا وانت تعلم انه لا ريب في استنباطه حمل النقيض على النقيض الآخر بما يحل المعبر في المحصورات لكن لا يصلح  
 ان يكون مراد الشارح هو هذا لا يجوز صدق احد النقيضين على الآخر بما يحل الاشتقاق فلو كان المراد بالكل المحل المعبر في المحصورات فيجوز حمل النقيضين  
 على الآخر بالاشتقاق بما يحل المعبر في المحصورات فيكون ما يصدق عليه احد النقيضين اشتقاقا لا يصدق عليه النقيض الآخر لانه اشتقاقا مع انه محال  
 قطعاً ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل لانه ان عدم العدم من قبيل المفهومات التي يصدق عليها انضمامها مطلقاً بالعرض لان عدم العدم  
 نقض لعدم المطلق ولا يصدق على عدم العدم لانه عدم فصدق عليه نقضه فصار من قبيل المفهومات التي يصدق عليها انضمامها محلاً بالعرض في  
 فساده والتوهم ما يمينه بقوله لان العدم الذي هو نقض لعدم المطلق يعني عدم العدم الذي هو نقض لعدم المطلق محمول عليه اي على عدم العدم ل  
 الذاتي لا بالكل العرضي فكيف يكون من قبيل المفهومات المذكورة ووجه حمله عليه محلاً بالذات ما يمينه بقوله لان العدمات الخمسة مصحصة لعدم المطلق  
 لان لخصته عبارة عن الكلي مع التقييد والعدمات الخمسة تحصيلت من عدم المطلق مع اعتبار الخصوصيات والعدم المطلق نوع لهما  
 فيكون العدم عين تلك الخمسة فيكون حمل العدم المطلق على العدمات الخمسة محلاً ذاتياً بالعرض لانه عدم من عدم العدم من عدم العدم من عدم العدم  
 حمل العدم عليه محلاً ذاتياً فلا يكون عدم العدم من قبيل المفهومات التي يحل عليها انضمامها قال في الحاشية وتخصيص وما يكمل به النظر الذي هو  
 في بحث التقابل ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود والمطلق فهو قابل وغير محمول لا يتنازع اجتماعه ان كان  
 بمعنى سلب المطلق فهو محمول وغير قابل وهذا لا ينافي في المشبهة المشهورة انتهى اعلم انه قال في الحاشية في بحث التقابل العدم بمعنى سلب الوجود  
 يقابل العدم المضاف لا يتنازع اجتماع العدم المطلق بمعنى سلب الوجود والمطلق وعدم العدم المطلق بهذا المعنى نعم العدم المطلق بمعنى سلب  
 المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لا مكان اجتماعه وذلك لان السلب المطلق على جميعين الاول ان يلاحظ المطلق والثاني ان  
 يلاحظ نفس السالبة المطلق لا يلاحظ السالبة في الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على الوجه الثاني في مجموع مع شئ في ضمن فردين انتهى وصلى  
 ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان اخذ بمعنى سلب الوجود والمطلق فهو نقض له وغير محمول عليه لا يتنازع اجتماعه وان اخذ بمعنى سلب المطلق  
 من الوجود وان اخذ على الإطلاق فليس نقضاً له ما هو غير محمول نقض له وفيه ما فاول بعض الاكابر قه انه ان اراد بقوله سلباً على الوجه الاول فخر  
 الذي هو محمول على عدم العدم ليس نقضاً له ما هو غير محمول نقض له وفيه ما فاول بعض الاكابر قه انه ان اراد بقوله سلباً على الوجه الاول فخر  
 معقول ان سلباً على الوجه الاول لا مفهوم له اصلاً فهو ظاهراً الفساد وكيف وسلب السلب المضاف من حيث لا يطلق مع عدمه معقول انتهى وان

اراد ان ليس لمصداق فحق لكن لا يلزم منه ان لا يكون منه وبين ما اضيف اليه تناقض فان اتحالة مصداق معدوم لا ينافي كونه نقیضا لشي  
 اصلا ثم انه وقع التوهم المذكور بالا ضربا عما قال اذا افتتح بل نقیضه اي نقیض عدم عدم ليس محمولا عليه بل على عدم عدم افعلا بالابالذات  
 ولا بالكل العرضي لان نقیضه اي نقیض عدم عدم عدم وهو ليس محمولا على عدم عدم لا لعدم الذي هو نقیض الوجود بل نقیض الوجود  
 الذي هو نقیض الوجود وليس نقیضا لعدم عدم حتى يلزم على نقیض عليه قال في الحاشية لانه على التقدير ان يكون عدم عدم نقیض لعدم  
 يلزم ان يكون لعدم نقیضان احدهما الوجود والاخر عدم عدم حاصله ان التناقض في عدم عدم ليس بين اضافة والمضاف اليه والاضافة  
 ان يكون لعدم المضاف اليه نقیضان احدهما الوجود والمرفوع به والاخر لعدم الذي اضافة اليه ويرفعه وقد تقرر ان التناقض نسبة واحدة  
 لا يمكن تحقها الا بين مفهومين واما عدم صدقهما على شيء واحد فلان عدم عدم مساوق للوجود والمرفوع بعدم المضاف اليه وفيه كلامهما والاول  
 فلانه مني على ان نقیض لشي عبارة عن رفعه وان المرفوع ليس بنقیض فنقیض عدم عدم عدم عدم الوجود فرفع الوجود الذي هو الوجود  
 ان الحق ان كلاما من الرتبة والمرفوع نقیض للآخر واما ثانيا فلانه لو سلم ان المرفوع ليس بنقیض فلا ريب ان المرفوع لازم مساو لنقیض  
 الرتبة والمرفوع بالنقیض ههنا ما يعبر عنه باللازم المساوي واما ثالثا فلان كلامه في الحاشية يدل على ان عدم المرفوع بعدم عدم بمعنى سلب  
 الوجود فمعنى عدم عدم سلب سلب الوجود وليس الامر كذلك لان متوهم صدق نقیض عدم عدم الوجود عليه لما يتوهم في عدم عدم الذي رفعه  
 السلب المطلق الا ان من سلب الوجود وسلب سلبه يعني نفس السلب بل انما لا بد لبعض الالكابرته وبهذا اي بافهم من كلام المحشي ان نقیض  
 عبارة عن رفع شيء يندفع الاشكال بان لعدم نقیضين الوجود وعدم عدم وقد تقرر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وجه الرفع  
 ان نقیض عدم انما هو عدم عدم الوجود لان نقیض لشي عبارة عن رفعه فلا يكون لعدم نقیضان بل نقیض واحد وهو عدم عدم الوجود  
 ان الاشكال انما يتوجه في التناقض بين القضايا او قد يراعى بدفعه واما التناقض في المفردات فانه عبارة عن التباين والاضيق في ان يكون مفردة  
 متساويان واقعان على غاية البعد من مفهوم وكذا يندفع شبهة المشهوره في ان عدم عدم المطلق مفردة ونقیضه يعني ان عدم المطلق  
 يصدق على عدم عدم وغيره من العدميات لمخصوصته فيكون عدم عدم عدم عدم المطلق هو نقیض لما يندفع سلبا له وبوجه آخر ان  
 الفردية والتناقض تدل في الفردية نقیض لشي والتناقض نقیض لشي وجبه لانه فان ان المرفوع ليس نقیضا للرتبة فالعدم المطلق  
 نوع لعدم عدم وليس نقیضا له والحق ان الاشكال غير مندرج بهذا الجواب اما اول فلان الاشكال لا يبرز كونه لشي فردا ونقیضا لشي  
 واحد وهو لازم واما ثانيا فلان المرفوع وان لم يكن نقیضا لكنه لازم مساو لنقیضه قطعا فيكون لشي فردا ولا ينافي سلبا له بالنقیض والحق  
 محال وما قال المحشي في بحث التقابل في جواب هذا الاشكال من ان انما لا يرد بعدم الحق سلب الوجود المطلق فعدم ليس هو الوجود انما لا يرد ان السلب  
 المطلق فعدمه ليس نقیضا لشي ان عدم بمعنى السلب المطلق لا يتقبل عدم المضاف اليه لا مكان اجتماعا وذلك لان السلب المطلق على  
 وجهين الاول ان لا يخلط الاطلاق والثاني ان لا يخلط نفسه لطبيعته لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير مقبول لكنه مفضل لنفسه فهو  
 على الوجه الثاني وجب بجمع من خبرته في ضمن فردين فقد عرفت تخافتة فاسبق وذلك لان المسائل ان يختم الاشق الثاني ويقول عدم عدم  
 بهذا المعنى صورتها حاصلة في العقل قطعا وهو عدم مطلق مضاف الى نفسه فيكون حصة منه واما فعالة الوجود فيكون نقیضا له بل لا ريب غاية الا

ان يكون صدق على شئ محال في الواقع وهذا غير ضروري كونه نقيضاً لشيء فلم يكن شئ واحد فرداً ونقيضاً لآخره والكتاب المحقق الردائي في الحاشية  
 التقيدية بان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد بتقطع النظر عن خصوصية التقيد لونه منه ومن حيث انه في العدم مقابل له في المنطق  
 اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدماً مقيداً بالتقييد وبالاختبار الثاني هو كونه في العدم وسلبه في الموضوع مختلف بالاعتبار او ورو عليه صاحب  
 الافاق المبين بان التقيد باعتبار مطلق التقيد اذا كان نوعاً من العدم كان باعتبار الخصوصية اخرى بان يكون كك ونوعيته الاول على  
 طبيعة العدم غير مدافعة لان يكون الثاني ايضا نوعاً منه بل محققه لذلك فاجاب عنه الشئ في بحث التقابل بان حاصل كلامه ان هذا  
 العدم من حيث هو عدم مقيد بالتقييد مالا بالخصوصية فرد له فان مناط الفردية هو التقيد بالتقييد والخصوصية بالتقييد بلغة ومن حيث هو  
 كونه مقيد بخصيصه نقض له فان مناط كونه تقيداً له هو كونه رفعا له من حيث هو رفعا لخصيصه لامن حيث انه خصوصية من خصوصية  
 المقيد ومحمدا ان فردية عدم العدم من حيث انه عدم مطلق قد قيل بتقييد ما والفردية ليست نباشية عن خصوص الوجود بل بتقييد  
 بقية اركان الفردية على حالها بخلاف كونه نقيضاً فان اعتبره بخصيص الوجود بل هذا التقيد لم يبق نقيضاً لموضوع الفردية هو عدم العدم  
 من حيث انه عدم مقيد بالتقييد وموضوع النقيضية ايضا نفسه لكن من حيث كونه مقيداً بهذا التقيد المخصوص وفيه ان عدم العدم من حيث  
 انه مقيد بالتقييد بخصيصه يصدق عليه انه عدم صدقاً ذاتياً سواء كانت الفردية من حيث خصوص الفردية او من جهة التقيد بالتقييد ما عايناهم  
 الاستدلال اعني صدق احد النقيضين على الآخر صدقاً ذاتياً واجاب صاحب الافاق المبين بان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتبار  
 انه طبيعة العدم من قيد لاه من حيث خصوص الفردية في نحو الحاشية المتعين والابهام فانه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصيصه  
 وهو شئ هو غير طبيعة الفرد في ذلك الحاشية ومقابل له من حيث الخصوصية لاه من جهة مطلق الفردية ولا اظن بك ان تشك فيما حكيم فخر  
 العقل ما لم تكن سقيمة الطبع وهو ان التناقض انما هو بين التقابل ومنه مطلق الفردية لا بين وبين تخصيص بخصيصية هذه الفردية على التميز من  
 غير ان كميل النظر اليها ملحوظا بل انما تنسخ الفردية غير متميزة عنه وان كان ذلك لسنخ وهذه الخصوصية متماثلة بين الوجودات تعلم ما في الشئ  
 اما اولاً فلان الفردية مطلقاً سواء كانت شئاً او خصوصاً منها فان النقيضية قطعاً اذا المناقاة بينهما ليس الا لا ورو اجتماع النقيضين وفي هذا  
 خصوصاً ونحوها سواء كانت فردية بينهما وبالمجمله لا عني للقول بان مطلق الفردية مناه للتقابل وخصوصاً ما جامع له واما ثانياً فلان اذا كان  
 عدم العدم بخصيصه فرداً ونقيضاً للعدم المطلق فقد صدق عدم المطلق الذي هو عينه ونقيضه عليه صدقاً بالذات وبما محال قطعاً ولا عني  
 ما افاد لبعض الاكابر قد ان عدم الذي اضيف اليه العدم في عدم العدم مفهوم عام شامل للنقيضين اعني عدم الوجود وعدم عدم الوجود  
 لعدم العدم الذي هو نقيضه وان في قوة رفع النقيضين فليس له صدق اذ لا خارج عن النقيضين حتى يكون له صدق فلا استكمال في  
 ذاتية شئ لنقيضه لتجمل اذ غاية ما يلزم من تحققه الفرضي اجمل النقيضين ولا واقعة فيه لانه في قوة ارتفاع النقيضين في ذاته  
 ارتفاع النقيضين يستلزم اجتماع الوجودات في اجتماع النقيضين في الواقع لا استكمال صدق عدم العدم على شئ في الواقع لا في العقل  
 والنقيضه يستحيل ان يجتاز في مفهوم صدق في نفس الامر على شئ لانه يستلزم اجتماعاً في شئ واما المفهوم الذي يتبين ان يصدق على  
 في نفس الامر فلا امتناع في ان يجمع فيه الفردية والنقيضية ومفهوم عدم العدم ليس اجتماعاً في نفس الامر لانه في قوة رفع النقيضين

ان عدم معنى السلب المطلق في المحال للقيضين فرضي في قوة رفع النقيضين فلامضائية في استلزام فردية النقيضية التي في قوة اجتماع  
 النقيضين فان ارتفاع النقيضين مستلزم اجتماعهما كما هو المشهور وبذلك يكون كل مرتبة شغفية لقيضا للمرتبة الوترية التي هي فوقها في  
 ان كل عدم مضاف واقع في المرتبة الشغفية من سلسلة العدمات المتباعدة من الوجود فنقيض لعدم الواقع في المرتبة الوترية منها ما هي حيث ينقطع  
 الاعتبار الا ان يقال في توجيه كلام المتوهم ان العدم الذي ينضاف اليه العدم في عدم هو مطلق العدم الا ان من عدم انعدم وعدم  
 الوجود وعدم عدم الوجود وكان عدم العدم حينئذ اعم من عدم العدم الذي هو نقيضه ومحمول عليه على انه من فيكون عدم العدم صادقا  
 على عدم عدم العدم الذي هو نقيضه صدقاً عنصراً والى اصل ان العدم انضاف اليه في عدم العدم هو مطلق العدم اعم من ان يكون  
 عدم العدم او عدم الوجود او مطلقاً بان لا يلاحظ ذلك من حيث هو هو فعدم العدم المضاف اعني عدم العدم يكون اعم من عدم العدم  
 وعدم عدم الوجود وعدم العدم المطلق من حيث هو مفهوم عدم العدم لصدق على عدم عدم العدم صدقاً عنصراً من قبيل ما هو  
 التي يصدق عليها انفاً عنها اعم من ان هذا الاستثناء لا يصح متصلاً بان ما تقدم ليس الا ان عدم العدم لا يعمل عليه نقيضه لان  
 نقيضه الرفع وهو غير محمول للمرفوع ومال هذا الكلام ان عدم العدم محمول على نقيضه الذي هو عدم عدم العدم فظاهر انه لا علم له  
 له بما تقدم فوجب ان كل الا على لكن والفرض من ان عدم العدم ليس نقيضه محمولاً عليه لكن هو محمول على نقيضه الذي هو عدم عدم العدم  
 ان اخذ عدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود كما افاد بعض الاكابر في كنهى عدم العدم بهذا  
 الاعتبار اي باعتبار ان عدم المضاف اليه من حيث العدم صار اعم من نفسه لكون مفهوم عدم العدم الذي هو رفع لعدم العدم  
 من عدم العدم وعدم الوجود صادقا على نفسه ونقيضه تحقق عدم العدم فيما كان محمولاً على نفسه اي على العرض وكان من قبيل  
 محل المعنى الواحد على النقيضين من قبيل ما يصدق عليه نقيضه بذلك المحل كما توهم المتوهم واورده عليه اولاً بان المضاف اليه في عدم  
 العدم لما كان بمعنى السلب لتسايل النقيضين فيكون فرضي في قوة رفع النقيضين فلا يكون له صدق لان نفسه ولا غيره فلا يكون اعم  
 من نفسه وثانياً ان العدم اعم من عدم العدم لاخص فيكون سلباً بما بالعكس فليزم ان يكون عدم عدم العدم اعم من عدم العدم  
 لاخص فان قيل المراد بعدم المضاف الطبيعية السلب من حيث هو اعني موضوع المعادلة فترجح كون بانفاً فردية فلا يكون  
 قوة رفع النقيضين وانكاس النسبة انما يكون اذا اخذ السلب الشيء المطلق اعني موضوع الطبيعية حتى يكون انفاً به بانفاً جميع الافراد  
 يقال ان الكلام في عدم العدم الذي هو نقيض العدم وح لا يكون نقيضاً له ولكن وضع ضابطة كائنته منها بان كل كلي هو مع نقيضه  
 شامل لجميع المفومات ضرورة لا تنافي ارتفاع النقيضين ومن جملة النفس هذا الكلي فوجب ان يصدق هو نقيضه عليه فان كان  
 متكرراً النوع المشهور ان الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي يكون محمولاً على نفسه بنوعين من المحل اعمل المادوي والمحل الاشتقائي فيصدق  
 على نفسه مرة على اعمير عقيدته ومرة على اعراضه لمحمول عليه بالاشتقاق والمشي قد عد الكلي المحمول على نفسه باكمل العرضي ايضا من  
 الكليات المتكررة النوع وبالمجمل ان كان الكلي بحيث يكون سبباً وتكرار النوع كانه وجوداً للممكن وغيره لا محمول على نفسه محلاً بالعرض الا  
 اي وان لم يكن مبدءاً متكرراً النوع حقيقة محمول عليه ما الاول فلان مبدأ الاشتقاق عارض بنفسه وهو مستلزم لعمومه مشتقة



الذي هو نفس الكل لان عروض الشيء يستلزم عرضة المشتق منه من حيث هو مشتق منه وسر وض مبداء الاشتقاق لا يستلزم  
 حل مشتقة عليه فيه ان هذا التيم على رأي الحاشي والاعلى المشهور اما على المشهور فلان المبدئية عارضة للمبادئ وليست بعارضة لمشتقاتها  
 واما على رأي الحاشي فلان الامور العارضة للمبادئ المحبوبة عليها محلاً بالعرض ليست بعارضة لمشتقات ومحمولة عليها كالكس لا يخفى واما ان كان  
 فلان لو لم يكن لك اي نوع يكن نقضه محمولاً عليه لكان محمولاً على نفسه لا على ارتفاع المقضيضين وحل الشيء على نفسه يستلزم عروض  
 مبداء الاشتقاق له وهو يستلزم عروض الشيء لنفسه وذلك لانه اذا كان نفسه محمولاً على نفسه كان مبداء اشتقاقه عارضاً له فيكون  
 عارضاً لمبدئه لان كلما يعرض للمشتق يعرض للمبدأ فيكون المبدأ متكرراً النوع وهو خلاف الفرض لانه قد فرض عدم تكرره وفيه ان عروض  
 كلما يعرض للمشتق للمبدأ غير مسلم الا ترى ان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدأ فتفكر قوله وان سلم آه حاصله انه لو سلم  
 كون الوجود موهوم واعلى تقدير كونه زائداً وجزاً فلما سلم انه موجود بوجود آخر لان كون الوجود زائداً لانه هو فيا سوي الوجود واما الوجود فهو  
 موجود بنفسه لا بوجوده زائد عليه فان كل وصف لمحق الغير فهو زائد عليه اما ثبوتة فليس امر زائداً على نفسه بل هو عينية لا ليعال الوجود  
 على تقدير كونه زائداً على الميتية يكون قائماً بما لا يارب والوجود القائم بالغير يمنع ان يكون له وجود هو عينية لان قيامه بالغير انضماماً او  
 اشتراكاً يستدعي الاحتياج اليه ضرورة ان القيام عبارة عن الوجود وان عني وهو لا يمكن ان لا يكون محتاجاً والسريفة ان الوجود  
 على تقدير كونه زائداً لاجال ومعه ضرورة محل الخال محسوس في السجس والصوره في السجس في المتوسع والمادة ولا شك ان الوجود ليس بجوهر  
 فليس بصورة فتعين كونه عرضاً والعرض لا به وان يكون محتاجاً الى حله وموجودية بنفسه لا بوجوده زائد عليه يستدعي عدم الاحتياج  
 فالقول بكون الوجود زائداً على الميتية عارضاً لهما ويكون وجود الوجود عينية متناهيان لانا نقول العينية ثانياً في الاحتياج اذا كان  
 الوجود قائماً بنفسه يعني ان عينية الوجود ثانياً في احتياجه الى شيء اذا كان الوجود قائماً بنفسه كوجود الواجب جل شأنه فانه موجود بنفسه  
 ذاته من غير احتياج الى الغير فلو كان محتاجاً الى الغير لم يكن موجوداً بنفسه واما اذا كان قائماً بالغيره كوجود الممكن فلاننا فينبى بل يوكده في شيء فان كان  
 الوجود قائماً بالغيره فعينية الوجود لا يستدعي عدم الاحتياج بل يوكده الاحتياج فان القيام بالغيره يوجب الاحتياج فاذا كان الشيء القائم  
 وجوده هو عينية كان احتياجه اليه من حيث نفسه ومن حيث موجودية كليهما محققاً وبهذا الفصل ومن هنا يستنبط ضابطه هي ان الشيء  
 القائم بذاته كالانسان مثلاً اذا كان له وجود هو عينية كان موجوداً بوجوده قائم بنفسه فيكون واجبا لذاته والشيء القائم بالغيره اذا كان له وجود قائم  
 بالغيره هو عينية كان موجوداً بوجوده قائم بالغيره فيكون ممكناً لان عينية هذا النوع من الوجود والمحتاج الى الغير لذاته كشيء القائم بالغيره المتفكر اليه يملك  
 للامكان والتحقيق في هذا المقام انكم قد عرفت فيما سبق ان صدق الوجود بالشيء في نفسه وفي شأنه انفسه الميتية بلا زيادة او نقصان  
 عارض وهي نفسها مجموعاً لا يخلو السبيل ولا يلزم من عدم كون الذات الممكنة متفردة بالاجل ان لا يكون انفسه ذات الممكن بمصدر  
 للوجود وان يكون الوجود مسلماً باعتدني مرتبة ذاته والالزم سلب لذات منها في مرتبة الذات او مطابق الحكم بكون الذات الممكنة نفسها هي  
 الذات الممكنة المتفردة وليس الممكن ذات متفردة بالاجل بل عاقل فانما يلزم من عدم كون الممكن ذاتاً متفردة بالاجل ان لا يكون متسلسل الوجود  
 عنه يعني لميتية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم على الذات الممكنة على نفسها وحل ذاتها عليها هي الذات المتفردة تعتبر سلب

انفسها ذاتيات بمعنى ايجابية نفس الذات لان لا يكون نفس الذات مصداقا لنفسها ذاتيات متناهية ما يتبع ان سيلب عنه الوجود اذ هي  
 ذات مصداق للوجود فلا يلزم ان يكون الذات التي هي مصداق الوجود ونفس ذاتيات اجتهت بالذات بل يجوز ان تكون محتاجة الى اجتهاد  
 يجعلها باللبس بطلان الذات بنفسها مصداقا للموجودة لا يستلزم الوجوب الذاتي كما هو المشهور في افواه القوم وبهذا ظهر ما في  
 كلامهم من الشك في اننا في الضابطات التي ذكرها بعض الفضلاء من الوهن والرخاوة والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري اذ اعتبارا  
 تحقق في نفس الامر بمعنى تحقق منشأ انتزاعه او تحقق الانتزاعات عبارة عن تحقق مناشي انتزاعها ومعنى ما به الموجودية موجبة بنفسه  
 بل واجب كذا في ذلك لان معنى كون الشيء اعتباريا بالتحقق في نفس الامر ان يكون موضوعه بحيث يصح انتزاعه عنه فهناك ثمة امور  
 الاول المتبع عنه وهو المميتة من حيث هي والثاني المتبع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به  
 الموجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته اعلم ان كلامهم لم يمتد في هذا الباب في غاية الاضطراب فتارة يقول منشأ انتزاع وجوده  
 شخص واحد واجب لذاته مبادئ الملكات مبادئية وتارة يقول ان منشأ انتزاعه الانتساب ليه تعالى والحق انه قد اشتبه عليه المبتدع  
 منه بعللة الانتزاع اذ لا شك في ان الوجود والمصدري منتزعين عن الملكات ومطابق صدقه ومصدق حمل ليس امر خارجا عنها مبادئيا  
 محضاً لما ضرورة نعم علمه مصداقه منفصلة عنها مبادئية لما وليس الكلام فيها انما الكلام في مصداق الوجود وعلى ان ذلك الامر للمبادئين  
 المعنى في موجودية الاشياء باسرها بنفسه لزم تحقق الكل وتحققه وطلوله ظاهر ولما لم يكن مصداقا لوجود جميع الملكات وايضا على هذا  
 التقدير للصح طر بان عدم على شيء من الاشياء تحقق مصداق وجوده او ما كان التجا الى ان كل من الملكات الموجودة انتسابا خاصا الى  
 ذلك الامر الواحد ارتباطا مخصوصا به وتلك الانتسابات والارتباطات هي مناشي انتزاع الوجود عن الملكات ومصاديق وجودها  
 يقال تلك الانتسابات والارتباطات نسب وضافات متاخمة فمن تحقق المنتسبين فلا يمكن ان يكون مصاديق وجود واحد بها  
 وايضا تلك الانتسابات والارتباطات اما انضمامية او انتزاعية على الاول لا يمكن ان تكون صفات انضمامية للممكن كما سيظهر لمناشئ  
 وعلى تقدير كونها صفات انضمامية للواجب يلزم اما ان لا يعدم ممكن ما هو جماعية لعدم الوجود وعلى الثاني مصداق الوجود ومنشأ  
 انتزاعه ان كان ذات الواجب بجمانه بطل حديث الانتسابات والارتباطات وان كان صفات نائمة على الواجب بجمانه يلزم  
 ما لزم قتال لانه لا شيء الوجود وليس قائما بالمهية لا على وجه الانضمام ولا يلزم تاحره عن وجود الموصوف ضرورة توقف وجود الصفة  
 في الاتصاف الانضمامي على وجود الموصوف فيلزم كون الممكن موجودا قبل وجوده فان كان الوجود السابق عين الوجود واللاحق  
 يلزم تقدم الشيء على نفسه والا يلزم التمسك وادور عليه بانه يجوز ان يكون انضمام الوجود الى المهية كاتصاف الفضل الى الجنس فلا يلزم كون  
 انضمام الوجود اذ واجب بانه لا انضمام للفضل في مرتبة كونه فضلا بل هو في تلك المرتبة عين الجنس لا تغاير بينهما بحسب الوجود وفضلا  
 عن الانضمام بل انما هو منضم في مرتبة كونه صورة وما خذوا بشرط الشيء فانهم والاعلى وجه الانتزاع والا يلزم حين انتزاع الوجود والمصدري  
 انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية بمعنى على تقدير اتصاف مميتة الممكن بوجوده اتصافا انتزاعيا لا بد من منشأ لئلا الوجود حقيقة والامر  
 يكون انتزاعا محضاً ولا يمكن ان يكون ذلك المنشأ انتزاعيا والا فلا بد من منشأ آخر ولو ذهب المناشئ الى غير النهاية فلا بد لتلك

الذاتية الغير المتناهية من منشأ حافظ لواقعيتها وانواعها انما تكون بواقعيتها فتمثلها في الوجود حقيقة وليست  
تلك الانواعيات ولما بطل الشك ان ثبت ما هو المطلوب وانت تعلم انه لا يلزم من بطلان كون الوجود وصفة انضمامية وانواعية  
كون عين الواجب بجملة فلا تثبت ما هو مطلوب الحاشي فانهم ذاك فانه يتحقق شريف قوله ثانياً انه يعني ان ثانی الذاهب في الوجود  
مذهب الحكماء وهو ان مصداق الوجود والمصدر في الواجب نفس ذاته الحققة وفي الممكنات صفة زائدة منضمة الى ذاتها وهي  
لانواع هذا المعنى الانواعي وقال الحاشي بتحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس باليقين منه من معنى المصدرى لان هذا المعنى يتحقق باعتبار  
العقل وانواع الذهن وحقيقته تتحقق مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المقابلة كما يشهد به الضرورة العقلية فاقال الشيخ  
المحقق ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري العقل فلو كان يشهد به الضرورة العقلية او لو لم يكن للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري  
كان موجودية الاشياء باعتبار المقابلة وحل معنى كلامه ان ليس الوجود وصفة منضمة الى الماهية كما هو مذهب المشائية فمفهوم الوجود مذهباً بحقيقته وتلك  
الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ الانواع في المفهوم ومصداق الجملة ومطابق صدقته يعني ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدرى  
لان هذا المفهوم عنوان لما وصادق عليها كما زعمه الاخرى ومنهم للمصداق والشارع طناً منهم ان الوجود والمصدرى له حقيقة وراهم فيه الانواعي  
وهو صادق عليها لا يعبر عنها بغير الوجود والمصدرى وذلك لان في الوجود والمصدرى مخصص في جهة وليس في ذر سوى الحصة المتخصصة  
بالاضافة والتوضيف فلا يمكن ان يكون له في الوجود وفي الخارج يحل عليه معنى المصدرى مواطاة الا ان يقال المراد بغير الوجود  
المصدرى وحقيقته الذات التي هي منشأ الانواع فتأمل جيداً هي اى تلك الحقيقة في الممكن زائدة لانه موجود وغيره فمصدق حل  
الوجود عليه من زائد عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود ولذاته فمصدق حل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر اخر اعلم انك  
قد عرفت فيما سبق ان الوجود لا يمكن ان يكون صفة زائدة قائمة بالمهية في نفس الامر وان نسبت الى الماهية سواء كانت الذات  
واجبة او ممكنة نسبة الانسانية الى الانسان فليس في الانسان مهية ووجوداً زائداً عليها كما انه ليس في الانسان انسان وانسانية  
زائدة عليها باوجاب نسبة الوجود الى الماهية ليس نسبة العوارض المنضمة او المنقترعة الى مهية المعروض والا يكون مصداق الوجود  
امراً زائداً على الماهية قائماً بها انضماماً او انتزاعاً وهو بطريق قطعاً اذا عرفت هذا فاعلم انه لا فرق بين الواجب والممكن في كون مصداق  
حل الوجود ونفس الذات بل لا زيادة امر وعروض عارض انما الفرق بين الذات الواجبة والمهية الممكنة بان لا ذات للممكن بل لا محل  
جاء على خلاف الواجب وهذا الخمس الفرق لا يوجب كون مصداق الوجود وعالمياً زائداً عليه فان قلت مصداق حل الوجود  
على الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاهل يقال هذه الحاشية لا يخلو اما ان تكون تعليلية وتقييدية على الثاني مصداق حل الوجود  
في الممكن لا يكون نفس الوتيل بل امر زائداً عليها قائماً بها انضماماً او انتزاعاً وهو خلاف ما تقر به على الاول لا يكون بين مصداق الوجود  
في الواجب وبين مصداقه في الممكن بفرقة اصلاً اذا كانت التعليلية خارجة عن المصداق فهي لا تصلح للفرق بين مصداق حل الوجود  
على الذات الممكنة وبين مصداق حمله على الذات الواجبة اصلاً بل يكون مصداق حل الوجود في الممكن ايضاً نفس الذات بل لا زيادة  
امر وعروض عارض فلا يلزم ان لا يكون مصداق حل الذات والذاتيات ايضاً نفس الذات بل امر زائداً ومطابق الحكم كون الذات

المكانة نفسها هي الذات المكنة المتقرة وليس يمكن ذات متقرة الا بحمل الجاغل نعم يلزم من كون الممكن ذاتا متقرة بمحمل الجاغل صير سلب  
الوجود عنه بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم بحمل الذات المكنة على نفسها وحل ذاتياتها هي الذات المتقرة صحة  
سلب نفسها وذاتياتها عنها بمعنى ليسية نفس الذات لا ان لا يكون نفس الذات مصداقاً لنفسها وذاتياتها فتأمل ولا تغفل  
فالواجب بجانبه وجود خاص قائم بذاته انية محضته لاهيته له قال الشيخ في التعليقات كل ماهية انية فلا هية له والواجب هية انية قال المية  
هي الحقيقة المعروفة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان حقيقة التقرية وان يحيطه الاعتبار قال في الحاشية  
اعلم انه وقع الاختلاف بين السيد صدر الدين محمد والمخدوم جلال الدين في ان للواجب مية ام لا فقال السيد انه هو الوجود لاهيته له  
لا انها المعروفة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزه عن التحاق المية والحالة الاعتبار وتقال المخدوم له مية هو وجوده انتهى قال المغضى  
من نظري كلام الحاشي لا شك انه تعالى بذاته مصداق على الوجود وعليه ومبدأ الآثار فهو وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما والفرق  
في اطلاق المية بالتفسير المذكور عليه فالسيد اعتبر فيها التقرية عن مفهوم الوجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب ان تكون مقولة  
مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستحيلة فيه تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته ومصدق لحكماني مرتبة ذاتة فلا يمكن تفرقة عنها في اعتبار  
العقل فقال بانه لاهيته له والمحقق الدواني اعتبر فيها التقرية في اعتبار العقل عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة للاتقنة من الخارج  
فيجب ان تكون مقولة ولو بوجه ماعزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات والواجب كلية ما فيجوز كونها مية شخصية وهذه التقرية  
ضرورية فيه عريده فقال باطلا ما عليه فالنزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين وانت تعلم ان المحقق الدواني انا يقول انه تعالى  
حقيقة بسيطة معروفة في ذاتة عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته شخص بذاته عالم بذاته بمعنى ان مصداق الحمل  
في جميع صفاته هو مية البسيطة التي لاكثرها بوجه من الوجود ولا يقول انه تعالى ذو مية كلية وكلام المصدر المعاصر ليس في نفى  
المية بمعنى الحقيقة الكلية بل يقول انه تعالى موجود محض لا شئ من وجود بخلاف الكمالات فانها اشياء موجودة في ذاتها والاشياء  
ومنه ونحوه لانه لو لم يكن له ذات كان الواجب تعالى لا شئ محضاً تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً فان قال له ذات  
بنفسها مصداق الوجود فيخرج الى ما قال المحقق الدواني وبالحالة الاختلاف الواقع بين المعاصرين في هذا المقام ليس لرجح الى اختلاف  
الاصطلاحين كما يظهر من تتبع كلامهما ويحول حول ذلك اى يحول حول القول بان الواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانية محضته فلا  
له ما قيل ان في الواجب تعالى ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصته  
الوجود المصدري وفي الممكن ايضا ثلث وجودات الوجود المصدري المطلق وحصته والوجود الخاص لكنهما ائمة عليه وفي الواجب الاول  
والثاني لا ائمة عليه تعالى دون الثالث لا تفاهه هناك اذ عين الذات تنوب مثابة في كونه مصداق الحمل فهو مصداق الحمل منشأ  
الانزاع في الممكن معار لما هو في الواجب لكونه نفسه الازنة قائم مقام ماهو في الممكن فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود وهو وجود  
خاص قائم بذاته من غير احتياج الى شئ وبهذا كلام من وجهين الاول انه يلزم ما ذكر ان يكون الواجب موجوداً بالوجودين الوجود والذی  
هو عينه وحصته الوجود المصدري وهو بطريقاً واجب عنه بان مناط الموجودية هو الوجود والحقيق الذي هو نفس ذاته تعالى والله اعلم

فمضى اعتبارى لا يصلح ان يكون مناطا للوجودية واور وعليه بانه على تقدير القول بعروض حصته من الوجود لا يسن القول بكونه موجودا بهذا  
المعنى القائم به فيلزم كونه بجمانه موجودا بالوجودين واجب عنه بان معنى مشتق معنى اجمال محصله يرجع الى ما يترتب عليه آثار السبب انفسى الوجود  
مثلا ما يترتب عليه آثار السواد ومعنى القائم ما يترتب عليه آثار القيام معنى الوجود ما يترتب عليه آثار الوجود ولكن قد يترتب الآثار على ما صدق  
عليه ذلك لمشتق بقيام مبدأ الاشتقاق كالاسود وقد يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته بلا قيام السبب كالموجود بالقياس الى الواجب تعالى  
اذ يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بلا قيام معنى برفع العقل تنزيح معنى الوجود ولكن لا يدخل له في ترتيب الآثار فمثال الثاني ان الوجود  
المصدرى لو كان زائدا عليه تعالى فلا بد له من علة فاما ان يكون علة نفس ذاته تعالى فيلزم تقدم الذات عليه بالوجود او يكون علة غير الذات  
فيلزم الامكان وان قيل انه ليس زائدا عليه تعالى فيلزم كون الواجب أمرا اعتباريا او اجواب ان الامر الزائد لو كان له وجودا مغايرا لوجود الذات  
لكان محتاجا الى العلة بجمته واما لو كان مصداقه نفس تقرر الذات كان تابعا للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاجا  
الى علة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاهل بعينه صدور ذلك الامر الزائد عنه والوجود والمصدرى من القبيل الثاني فلا بد  
ان يكون له علة ان لم يكن لمصداقه ونشأ انتم له علة وفقه الامر ان لا تتراعيات نحو من التقرر الاول تقرر بآثار المنشأ وحاله حال  
المنشأ فان كان المنشأ واجبا كان هذا التقرر واجبا وان كان مجعولا كان هذا التقرر ايضا مجعولا والثاني تقرر بعد الانتزاع في الخارج والذهن وهذا  
التقرر لكونه مغايرا لتقرر المنشأ متاخرا عنه وهو معلول سواء كان المنشأ واجبا او ممكنا ولا فرق في ذلك بين الوجود والمصدرى وفهم الوجود  
كما يفهم من كلام صاحب الاتفاق المبين فمثال ويجوز ان يكون الوجود محققا لمحتشى من ان حقيقة الوجود وغيره يفهم منه معنى المصدرى  
وهو زائد في الممكن وعين في الواجب باقيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي به الموجودية يعنى ان الخلاف  
في العينية والزيادة اما هو في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار وما به الوجودية لاني الوجود والمصدرى الانتزاعي لانه زائد في الواجب الممكن  
جميعا ولا يخفى ان هذا القول يدل على كون حقيقة الوجود ومغايرة المعناه المصدرى سواء كان شخصا واحدا متغايرا للممكنات كما هو محتاجا لمحتشى  
او وصفا عارضا في الممكنات وعين الحقيقة في الواجب كما هو المنقول عن المشائية قوله لا يلزم كين ايعنى لو كان الوجود وصفا زائدا على  
الواجب ولم يكن عينية لكان الواجب موجودا قبل جميع الوجودات التي فرضت زائدا على ذاته ولا يكون هذا الوجود زائدا لا يلزم كين ما في  
جميعا جميعا فيكون ذلك الوجود المتقدم عين ذات الواجب فثبت المطلوب واور وعليه بانه لا يلزم على تقدير كون الوجود زائدا في الواجب  
ان يكون وصفا قائما به فيلزم ان يكون امرا مابيا له ووجودية الواجب يكون الانتساب اليه كما ذهب اليه المتأمنون في  
وجود الممكن من ان الوجود وغيره قائم بالممكن فهو ليس بوجود وقيام الوجود وتقبل بانتساب اليه واجاب عنه المحتشى بقوله وما ذهب اليه المتأمنون  
من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغير موجود وانتسابه اليه واطلاق الموجود عليه كاطلاق الشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على  
تقدير ان يكون وجود الواجب عينية يعنى ان ما ذهب اليه المتأمنون في وجود الممكن من كونه عبارة عن الانتساب والارتباط الى الوجود  
القائم بذاته الموجود ونفسه انما يصلح على تقدير كون وجود الواجب عين الذات فلا يصلح القول في الواجب بان وجوده مباين لذاته ولا  
لاحتجاج الواجب في موجودية الى امر مباين مفضل عنه تعالى بل يلزم الاحتياج الى الممكن وهو محال فلا بد من القول بان وجود

الواجب عينه وليس امر المنفصل عنه فتأمل قوله فان قلت آراء المعتز بالعلّة الموجدّة في الخارج والالزم متوجه الاعتراض  
لان لم يكن مطلقا سواء كان موجدا انا جيا واما انزعاجا محتاج الى العلة فلا وجبه لابتداء الاحتياج الى العلة على الوجود الخارجي لان  
الموجود الخارجي والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدّة مطلقا متساويان علم ان حاصل الابدان كون وجود الواجب على تقدير  
كونه زائدا محتاجا الى العلة حتى يكوّن الوجود وموجودا في الخارج مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية وهو ممنوع لجواز ان يكون موجدا  
امرا انزعاجا متضرعا عن نفس ذاته بما هي هي فلا يكون متحققا في الواقع مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية حتى يكون محتاجا الى العلة  
ومحصل جواب الشارح ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود زائدا على مرتبة الواجب ولا ريب في احتياج الانصاف بالامور الاعتبارية  
التي هي زائدة على ذات الموصوف الى العلة والانصاف بما يتحقق في نفس الامر فلا بد له من علّة اما المهيته وغيرها وهذا ظهر لما احتجنا  
الى ان يراو بالعلّة العلة الموجدّة في الخارج فافهم ويرد عليه اي على الاعتراض ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ احتياج الوجود  
المصدرى وهو ليس امر اعتباريا كما سبق التلويح اليه وكون جواب الشارح على سبيل التنزل قد يقال بجوز ان يكون الوجود من  
لوازم ذاته تعالى وثبوت اللوازم للمعزولات غير معللة فلا يحتاج الى علة وانت تعلم ان ثبوت لوازم المهيته اما ليس الواجب بالذات  
حتى لا يحتاج الى علة كيف ويتمتع بثبوت لوازم المهيته حين عدمها فلا معنى لوجوبه بالذات فان الواجب بالذات ما يتنوع جميع انحاء عدمه  
وهنا عدم ما بعد الذات يمكن فلا بد لها من علّة سواء كان ذات الموصوف وغيرها قوله واجب آه حاصله اما الاسلام العلة لا بد  
وان تكون متقدمة على المعلول بالوجود بل قد تكون العلة متقدمة على المعلول بنفس ذاتها بالوجود فيجوز ان تؤثر ذاته تعالى في  
وجود نفسها قبل الوجود واعتراض عليه لمشي بقوله لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها متحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية  
من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له وعدم الملحق كما نشف عن امر وجودي وهي العلة حقيقة فلا تقضيه والواجب  
لو كان علّة لوجوده كان متقدما عليه بالوجود والخارجي لا بالوجود والذهني متقدما على الاذهان كلها فلا مجال لان تزعم انه يجوز ان يكون علّة  
لوجوده ومتقدما عليه بالوجود والذهني ثم هنا كلام وهو ان لوازم المهيته مستندة الى المهيته من حيث هي من غير مدخلية الوجود مطلقا  
في اقتضاها لما انفصلت عنها المهيته من حيث اقتضاها للملحظ بها من غير مدخلية الوجود في الاقتضاها بالذات فيجوز ان يكون الوجود  
من لوازم المهيته للواجب تعالى ومن العوارض المعلولة لها بان يكون ذاته بما هي هي مقتضية للوجود من غير ان تقدم عليه بالوجود  
واجب بان عدم مدخلية الوجود في الاقتضا والواجب انفسا كما عرفت في مرتبة الاقتضا بل يجب ان يكون مقتضى في تلك المرتبة  
متقدرا وخلقها بالوجود لان الضرورة حاکمة بان الاقتضا والتاثير لا يمكن من الاشياء ولا ريب ان مرتبة الاقتضا الصفة متقدمة  
بالذات على حصول الصفة للمقتضى فلا يمكن تاثيره واقتضاه صفة هي نفس وجوده بخلاف سائر الاوصاف المتفرقة على الوجود  
على مذنب من قال ان لوازم المهيته مستندة اليها من غير مدخلية الوجود مطلقا واما على مذنب من يقول بمدخلية الوجود مطلقا كما لمشي  
فاضربه فالامر بان يكون وبالجملة على كلا المذهبين يجب تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون المهيته علّة لوجودها وانت تعلم انه  
لو كان مصداق الوجود نفس الذات بلا زيادة امر كما هو التحقيق فليس هو من عوارض المهيته في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم او من



قسم من العوارض وان كان امرنا على نفس المهيئة عارض لما في نفس الامر فهو من اللوازم البتة والقول بان عدم اعتبار الوجود في المهيئة عن اقتضاها حقيقة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حاله الاتقضاء فان انفكاكها عن الوجود وادى إلى محال لا يتم على تقدير كون الوجود زائدا على المهيئة عارضا لها وانما يتم على تقدير كون الوجود متفرعا عن نفس المهيئة اذ على تقدير كونه زائدا على المهيئة يكون نفس المهيئة مرتبة سابقة على الوجود تكون المهيئة في تلك المرتبة متفرعة عن الوجود الذي هو من عوارضها ويكون المهيئة في تلك المرتبة ذاتا وحقيقة ومصدقا لنفسها وذاتا متا ولا يكون مصدقا للوجود ولا يكون لما بحسب تلك المرتبة الخاطبا بالوجود وفيه زان تكون المهيئة بحسب تلك المرتبة علة للوجود ولا يلزم تقدم وجودها على وجودها فان قيل كون المهيئة علة موثرة من دون وجودها غير معقول وكونها علة موثرة من دون ان تكون متصفة بسائر العوارض معقول يقال كون المهيئة علة من دون ان تكون ذاتا وحقيقة اصلا غير معقول البتة واما كون المهيئة علة بحسب تبعية بحسبها ذات وحقيقة سابقة على جميع عوارضها العارض من عوارضها الاقضية لما بعد مرتبة ذاتها فهو معقول قطعاً اذ ما يمكن به الضرورة العقلية ان ليس ذاتا وحقيقة اصلا لا يمكن ان يكون علة لشيء ولا ريب ان المهيئة على تقدير كون الوجود زائدا قبل عروض الوجود ذات وحقيقة فلما مضى لثبوت كونه علة لشيء وان كان ذلك الشيء هو الوجود فافهم ثم الجواب الذي ذكره المحشي بعينه الجواب الذي ذكره المصنف والشراح من جانب الحكماء الا انها خصوا الكلام بالعلة العقلية والمحشي قد عمم واعلم ان المحجب قد اورد وسندين لمنع الاول ما بينه المصنف بقوله فان التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم المهيئة المكننة على وجودها فانها قابلة للوجود وعندهم والقابل يتقدم على مقبوله وليس ذلك التقدم بالوجود والازم بالزمتهم من وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وغير ذلك واجاب عنه المحشي بقوله واما تقدم المهيئة المكننة على وجودها فتقدم آخروراد التقديرات النسخة المشهورة يعني ان تقدم المهيئة المكننة على وجودها ليس من التقديرات المشهورة بل هو نحو آخر من التقدم يقال له التقدم بالمهيئة ومزية المحلن ليست علة قابلية للوجود والانهما ليست بكاملة لا مكان حصول الحلول واستعداد وجوده حتى يتقدم عليه بالوجود بل هي نفس المعلول نابا باعتبار ذاتها كما هو مذاهب القائلين بالجعل البسيط او باعتبار اقتضاها بالوجود كما هو مذهب الزاعمين بالجعل المؤلف واذا كانت المهيئة عبارة عن نفس المعلول فلا تكون علة للوجود بافلا يلزم تقدمها على وجودها وفيه نظر لان الوجود على تقدير كونه زائدا لا بد وان يكون صفة منضمة الى المهيئة والمهيئة متصفة به في الخارج اتصافا انضماميا لان الكلام في الوجود الحقيقي لا في الوجود والمصدرى واذا كان الوجود ووصفا منضمما الى المهيئة فلا يحصى عن لزوم كون المهيئة علة قابلة له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود وبهذا نظر ان ما قاله الامام الرازي في شرح الاشارات كون وجود المحلن زائدا على ما يتقدم كونه قائما به فيكون ملكا قابلا له والقابل يجب تقدمه بالوجود على المقبول فتقدم في المحلن بالزعم الحكماء في الواجب في غاية التحقيق وما قاله المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان كلامه بآباني على تصوره ان المهيئة شيئا في الخارج ودون وجودها ثم ان الوجود وكل منهما هو فاسد لان كون المهيئة هو وجودها والمهيئة لا تتجزع عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منخلعة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان لعقل من شأنه ان يلاحظ واحد باس غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا له فاذن اتصاف المهيئة بالوجود هو عقلي ليس كل اتصاف الجسم بالبياض فان المهيئة ليس لها وجود ونفروا عما يسمي بالوجود وجودا خارجا

حتى يجمع اجتماع القابل والمقبول والحاصل ان اللهية قابلة للوجود وعند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون على مناعة لصفة  
خارجة عنه وجودها في العقل فقط فبناؤه على ان الوجود صفة انتزاعية وان الاتصاف به اتصاف انتزاعي مع ان الكلام في الوجود في الحقيقة  
وهو لا يمكن ان يكون صفة انتزاعية وعلى تقدير كونها صفة منصفة لا تحيى عن الاشكال والسند الثاني بامينة المصداق قوله واليه فالاجزاء  
مقدمة للهية والمقوم للشئ متقدم عليه ضرورة وليس في ذلك التقدم بالوجود لاننا نخرم بذلك وان قطعنا النظر عن الوجود وجواب  
عنه الحشني بقوله وكذا تقدم الاجزاء المحمولة يعني ان تقدم الاجزاء المحمولة على الكل ليس بالوجود ولا بالعالية فانها من حيث انها اجزاء متغايرة  
ومتغايرة لكل لان الاجزاء لا بد وان تكون متغايرة لكل غير محمولة عليه فبني بهذا الاعتبار على مقدم عليه بالوجود ضرورة ان جزء  
الموجود موجود ومن حيث انها محمولة متقدمة عليه لا على نحو التقدّمات المشهورة تفصيلا ان الاجزاء المحمولة عبارة عن الاجزاء المفضولة  
ولما اعتدنا ان اعتبارها اجزاء وهي بهذا الاعتبار متغايرة ومتغايرة لكل ومتقدمة على الكل بالوجود وتقدمها بالطبع لان جزء الموجود  
انه جزء لا يمكن ان يكون موجودا ومحتاجا اليه لوجود الكل بداهة فبني بهذه الحقيقة على انه واعتبارها من حيث هي وهي بهذا الاعتبار محمولة  
على الكل وتسمى رتبة في الوجود وليست باجزاء حقيقة لان ما هو جزء حقيقة ليس محمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة بل الموجود واحد  
ذلك الواحد بعينه الجنس بعينه الفصل وذلك الواحد هو النوع لكن الذهن اذا حمله وجزئها تلك الحقيقة بهمة متفرقة تميز ان يكون  
هذا او ذاك ثم يعتبر بمحصلة بشئ آخر بان يكون هي بعينها ذاك الشئ فيستقر ويحصل وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة بل يحققها ويحييها  
فلا اجزاء المحمولة ليست اجزاء حقيقة للشئ بل هي اجزاء على سبيل المسامحة باعتبارها اجزاء في ملاحظة العقل وهي ملاحظة الابهام والتحصيل  
فهي بالحقيقة اجزاء على الحد وهو وقال الشيخ في الهياة الشفاء الاشياء التي فيها اتحادا على اصناف احدا بان يكون كاتما والمادة والصورة  
فيكون المادة شيئا الوجود له بانفرد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة ام خارجا عما ليس احدهما الآخر ويكون المجموع  
ليس واحدا والثاني اتحادا شيئا يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الآخر الا انها اتحادا فيجعل منها شئ واحد بالتركيب وبالاستحالة  
والا فتخرج ومنها اتحادا شيئا بعضها لا يقدم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويحصل من ذلك جنبة اتحادا مثل اتحاد  
الجسم والياض وهذه الاقسام لا يكون اتحادات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاء باو لا يخل شئ منها على الآخر مثل التواطى ومنها اتحادا شئ  
بشئ قوة بذات شئ منها ان يكون ذلك الشئ الا ان يضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك الشئ نفسه شيئا كثيرة كل واحد  
منها ذلك المعنى في الوجود وفيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام  
لاني الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لان تقارنه شئ فيكون مجموعهما هو الخط والسطح والعمق بل على ان  
يكون نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شئ يحل مثل المساواة غير مشروط فيها ان يكون هذا المعنى فقط فان  
مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل لا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ القابل للمساواة هو في نفسه شئ كان بعد ان يكون  
وجوده لذاته هذا الوجود او يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعدا وبعدين او ثلثة ثم هذا المعنى في الوجود ولا يكون الا احدهما لكن الذين  
يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف له الزيادة لم يصف الزيادة على انها معنى خارجا لاحق بالشئ القابل للمساواة

حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل القبول للمساواة في بعد واحد فقط او في اكثر من فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ان يكون ان هذا القابل للمساواة هذا هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت وهما وان كانت كثرة لا شك فيها في كثرة ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل تكون كثرة من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر لمحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن من فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصل لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل بحقيقته فكذا يجب ان يحل التركيب الذي بين الجنس والفصل وقال ايضا لو كانت للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي يحسن المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود ذلك الجسمية في هذا النوع هو وجود هذا النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم كذا فان العقل لا يمكن ان يضع في شئ من الاشياء للجسمية التي هي طبيعة الجنس وجود محصل هو اولاد ونفيم اليه شئ آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل بل لما يحدث الشئ الذي هو النوع طبيعة النوع في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع بتمامه ولا يكون خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل مضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي او مانا اليه فخلص ان وجود الجنس والفصل هو بعبية وجود النوع وهذا خارجا فالتأليف من الجنس والفصل التأليف غير حقيقي وانما الطلاق التأليف عليه يضرب من التوسع لا تمازجها مع النوع جعل لا وجود انجلاف التأليف من اللجوء الغير المحمولة فانه التأليف حقيقي فغاير في انفسها مغايرتها المؤلف منها فجزئية الجنس والفصل للنوع ليس على سبيل الحقيقة فان طبيعة الجنس اما خذ بشرط الفصل لا يتاخر الفصل والنوع وهذا خارجا فان الحيوان لا بشرط شئ اذا انضم اليه الناطق فاما انضم اليه على انه محصل له على انه معنى خارج عنه لاحق له والحاصل ان الفصل ليس مضمنا الى الجنس حقيقة بل ليس هناك الحقيقة واحدة وهو وجود واحد ذلك الفصل بعبية الجنس وبعية الفصل لكن الذهن اذا احتل تلك الحقيقة وجد هناك حقيقة مبهمة محصلة بحقيقة اخرى بان يكون هي بعينها تلك الاخرى فيقرر ويحصل ويصير هذا الواحد وهذا المعنى لا يغير تلك الحقيقة بل يحصلها وحققتها بمفهوم المهمة اذا اخذت لا بشرط شئ في غير متقدمة عليها بالطبع ولا انجوا من التقدمات المشهورة بل هي متقدمة عليها بالمهمة فان مهمة الجنس وكذا مهمة الفصل من حيث هي متصلة او لا في مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة مهمة نوعية وما تحصلت هذه في مرتبة الاوادة تحصلت تلك معها قبلها فيكون للجنس والفصل تقدم على النوع في نسخ التجوهر والتقوم الذي هي مرتبة متقدمة على الوجود وذلك بحسب الملاحظة العقلية مع قطع النظر عن الوجود قال صاحب النافق لم يسن نفس المهمة الصادرة عن الجاعل اذا احلها العقل الى ذاتي ما والى ذي ذلك الذاتي وجد ان الذاتي اق من تجوهر اولاد نفس ذلك الجعل بعبية وان كان هو ذوو الذاتي متى في الحقيقة ولما بحسب ذلك الجعل تجوهر واحد يستتبع من حيث تلك المجموعة وجود واحد اذا تقدم التقديم للجنس بحسب نفس جوهر المهمة المتقدمة به مع غل النظر عن مرتبة الوجود وتوقفا عليه في الموجودية فان لو خذ ذلك كان له عليه ما تقدم بالطبع ايضا العقل بعد التحليل بعد الذاتي اق ما يوجد اولاد بنفس ذلك الايجاد وبعين ذلك الوجود ويحده ريثا في المهمة ولا يكون ذلك الذاتي لحاظ التحصيل والابهام ان الوجود المهمة توقفا عليه فاذا نجز المهمة عليه ما تقدم بالمهمة وتقدم

بالطبع كل من حيثية اخرى والطبعية للبشر شي وان كانت عين الطبعية بشر شي لكن كما يكون سبيلها بالنسبة اليها سبيل نسبة البشر الى  
 الكل بحسب انكسار الذي يوقعه العقل في لحاظ العقين والاهام فلما انها متقدمة عليها بالمهية فلما يصح من وجه ان انها تقدم عليها بالطبع  
 البسيط على المركب فالطبعية من الشيء الطبيعي كالبيسط من المركب لكن في لحاظ التحصيل والاهام لان في الوجود ولا في سائر الحقائق وهذا  
 الكلام فاسد او تقدم شي على شي بحسب الوجود عبارة عن تقدمه عليه بحسب التجوهر فاذا كان شي متقدما على شي بحسب الوجود كان  
 معناه ان ذات ذلك شي المتقدمة متقدمة على هذا الشيء المتقرر ضرورة ان الوجود حكايته عن نفس الذات فليس العلة تقدما في  
 بحسب المصادق يكون احدهما بحسب التجوهر والاخر بحسب الوجود وانما لما تقدم واحد هو تقدم ذات العلة على ذات المعلول غاية  
 الامران قد يعبر عنه بالتقدم بحسب الوجود وايضا قد اتيت المهية لما كانت متقدمة معها جلا وتقررا ووجودا لم يكن للذاتيات تقدم على المهية بحسب  
 التقرر والوجود في الواقع مع قطع النظر عن الحقائق لكن الذهن اذا حلل المهية الى ذاتياتها حكم تقدم نسبة التقرر والوجود الى الذاتيات على نسبة  
 التقرر والوجود الى المهية فنقول نفس المهية الصادرة آه ليس شي او معنى ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتي والى ذي الذاتي وجد ان هذا  
 الحق ما يتجوهرا ولا بنفس ذلك الجعل بعينه ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتي والى ذي الذاتي وجد ان الذاتي الحق ما يوجد ولا بنفس ذلك  
 الجعل بعينه فان التجوهر في لحاظ الذهن هو الوجود فنقول هذا التقدم للتجوهر بحسب نفس جوهر المهية المتقدمة به عن النظر عن مرتبة الوجود ونقول  
 عليه في الوجودية غير محصل اذا تقدم بحسب نفس جوهر المهية في لحاظ العقل تقدم في الوجودية لان الوجودية حكايته جوهر المهية وبالجملة نقول  
 بان تقدم نسبة التجوهر الى الذاتي على نسبة التجوهر الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالمهية وتقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود  
 الى المهية في لحاظ العقل تقدم بالطبع ليس شي والصواب ان يقال التقدم بالمهية عبارة عن تقدم نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي  
 على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل والتقدم بالطبع عبارة عن تقدم الموقف عليه على الموقف في الواقع والذاتيات  
 ليست اجزاء للمهية بل هي اجزاء لحد رافعي متقدمة على حد الانقسام في بالطبع لتغايرها معها بحسب الوجود ومتقدمة على المهية بالمهية لان  
 نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي متقدمة على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في لحاظ العقل وتقدم نسبة التجوهر والتقرر الى الذاتي على نسبة  
 التجوهر والتقرر الى المهية في لحاظ العقل هو تقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود الى المهية في الحقائق فاما ولا تنزل والكلام  
 وان قضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل قال ناقدا التنزيل الجنس مقدم على نوعه لالكونه جزاءه لان الجنس من حيث هو جنس  
 اعني الماخوذ للبشر شي متخرج المهية النوعية في مرتبة نفس ذاته ووجوده بحيث لا يتميز عنه الا في ظرف الخلط والتعريف فلا يتقدم  
 على النوع بالوجود ليكون تقدمه عليه بالطبع اذا تقدم بالطبع عبارة عن تقدم العلة الناقصة على معلومها في الوجود والجنس امر  
 مبهم لا يتحصل الا بالفضل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده نعم اذا اخذ الجنس بشر شي فهو مقدم على النوع بالطبع  
 لانه بهذا النحو من الاعتبار علة لوجود المهية لكنه بهذا الاعتبار ليس جنسا اذ هو من حيث انه جزاء لا يحل على كنه والجنس من حيث هو  
 جنس بحسب ان يحل على نوعه والحاصل ان الجنس امر مبهم لا يتحصل الا بالفضل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده  
 فليس له وجود بالاستقلال حتى يتقدم عليه نعم اذا حلل العقل النوع الى الجنس والفضل بحد جزاءه في حال اجزاء المتصل

والجنس وكذا الفصل متاخر عن مهية النوع في الوجود وان كانا متقدمين عليه بالمهية بحسب نحو من تحاشا والملاحظة التفصيلية فما  
 متحى ان مع النوع تقرر الوجود وافتلا يكون الجنس مقدما بالطبع على النوع لانه يستدعي التغاير بحسب الوجود ولا تاثير بين الجنس  
 النوع بحسب الواقع الابعد تحليل العقل في الملاحظة فهو جزو تحليل النوع كجزو تحليل المقدرى للجسم المتصل وليس جزوا بالتحليل حتى يتقدم  
 عليه وجوده او تقرر اول الكونه في زمان يعني ان الجنس ليس مقدما على نوعه تقدما بالزمان لان التقدم الزماني هو بحسب تباعد اجتماع المقدم  
 والمتاخر في تحقق فانه يتحقق للتقدم في زمان والمتاخر في زمان آخر متحقق الجنس فله الواقع بدون النوع غير ممكن او مرتبة عقلية احسية  
 اشارة الى نفى التقدم بالترتيب فيما بين الجنس ونوعه حاصله ان التقدم بالترتيب على نحو ان احدهما يكون بالوضع وهو الذي يتحقق في الامور  
 الحسية ترتيبا لصفوف في السجد وهذا النوع التقدم لا يمكن فيما بين الجنس والنوع فانهما يكون ترتيبا بالعقل كما بين الاجناس  
 والافانواع المترتبة عقلا متصاعدة او متنازلة في سلسلة الترتيب العقلي وهذا النوع التقدم ايضا لا يجب ان يكون فيما بين الجنس ونوعه  
 اذ جنس الشيء لا يجب ان يكون نوعه جنس والاكونه اشرف والاشرف للثاني على ذي الثاني ولك ان تستدل على هذا المطلب على  
 كون وجود الواجب تعالى عينه بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته لان ما هو معدوم في مرتبة ذاته اما متعاضد او ممكن وعلى التقديرين  
 لا يكون واجبا واذا كان الوجود لا ما عليه يلزم ذلك اى على تقدير كونه معدوما في مرتبة ذاته يلزم ان لا يكون واجبا اذ ما هو معدوم في مرتبة  
 ذاته لا يكون موجودا في مرتبة ذاته مع ان الواجب تعالى موجود في مرتبة ذاته فلا يزد وجوده على ذاته قال بعض الاكابر انه ان اردوا كونه مقدما  
 في مرتبة المهية سلوب لوجوده في المرتبة بان يكون الطرف قيد الوجود وبطلان التالي غير مسلم كيف وليس معنى العدم في المرتبة بهذا الوجه  
 الا ان الوجود ليس عينا ولا جزا وهو لعينه الدعوى فكيف يسلم من منعه وان اردوا ثبوت العدم في المرتبة فلا نسلم له ومبطل ليس في المرتبة  
 وجوده لا عدم فان عليه ليس عينا ولا جزا وانت تعلم انه لو لم يكن الوجود عينا للواجب لكان الواجب في مرتبة ذاته اما متعاضدا او متنازعا  
 محال فحال ويمكن الاستدلال على هذا المطلب ايضا بان مصداق كل اى مصداق حمل الوجود لو كان مغايرا لذاته ليعني لو لم يكن مصداقا  
 الوجود ونفس ذاته تعالى بل يكون صدق الوجود وعليه في مرتبة متاخرة عن مرتبة ذاته لكان مكلنا لذاته محتاجا الى الغير فمصدق كل الوجود ونفس  
 ذاته تعالى باهى هي وهذا هو المعنى بعينه الوجود له تعالى واورده عليه بان للنقص ان يقول ان مغايرة المصداق الى الواجب لا تنسج الى الغير  
 كجاء ان يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان وانت تعلم ان بطلان كون  
 الشئ علته لنفسه ومقتضى الوجود ومن الاوليات اتى لا ينبغي ان يشاك فيه من له اذنى سكتة فمذا الاحتمال يدعى البطلان فانهم قوله  
 لا ناقول اذ حاصل الايراد المصداق بقول المصداق لا يقال ان التقدم مقوم للمهية عليها ليس بمعنى انما موجود وان في الواقع وان احدهما  
 مقدم على الآخر بل معنى انما متي وجدا كان وجودا جزوا مقدما على وجود الكل وخامس الجواب ان هذه الحثية اى كون المتقدم بحيث متي  
 وجده هو ما يقوم كان سابقا عليه اى التقدم الثابت الجزوا بالقياس الى المهية وبه الحثية ثابتة المقوم قبل وجوده ولا دخل في ثبوتها  
 باعتبار الوجود وغاية الامر اننا لا نعقله الا باعتبار الوجود واورده عليه الغايل ميزان بان هذه الحثية هي حلا حية التقدم ومجتمعة  
 لانفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى مدلول الغاء في قولنا وجد فوجد واجاب عنه الحثية بقوله معنى التقدم هذه الحثية

اى كون المتقدم بحيث متى وجد مجموع ما يقدمه كان سابقا عليه فلا اشك انما ثابته للمقوم قبل ان يوجد لعنى ان جواب المص بعد التسليم  
 وعلى سبيل التذلل فورا راجع الى جوامع الاول انما لا نسلم ان معنى التقدم تلك الحثية لان التقدم عبارة عن كون احد الشياخين بحيث  
 يحصل له معنى لم يحصل للآخر لا عن هذه الحثية ولو سلم ان التقدم عبارة عن هذه الحثية فلا اشك ان هذه الحثية ثابتة للمقوم قبل  
 ان يوجد فلا يقتضى الوجود وفيه اشارة الى ان للمقوم تقدمين تقدم بالمهية باعتبار كونه جزوا وهو ثابت له مع قطع النظر عن الوجود  
 وتقدم باعتبار كونه علة لكل والسند انما هو باعتبار الاول ثم انه قد عرض على المص الفاضل ميرزا جان بان التقدم لو كان عبا  
 عن هذه الحثية لراجعة الى قضية شرطية هى انما لو وجد كان احدها مقدما على الآخر فيكفى للمستدل ان يقول ان تحقق هذه الشرطية  
 فى شأنه تعالى مقارن تحقق مصداقا واذا تحقق مقدها تحقق تاليفها هو تحقق تقدم وجود الواجب لكونه علة على كونه موجودا بحسب  
 الواقع ونفس الامر لان التقدم واقع فيها فيلزم كونه موجودا مرتين ويلزم ايضا ما توقف اشئ على نفسه والتم واجب عنه بان تقدم  
 بشرطية تتحقق مجموع الامرين لا تحقق المتقدم فقط لا تتحقق فى شأنه تعالى هو تحقق الواجب فقط لا تتحقق وجوده الزائد عليه بالفرض  
 معه ايضا وصدق الشرطية لايجاب امكان المتقدم قوله وهو العلة القابلة لآه لئى ان يستفيد للوجود علة قابلية فلا بد وان يلاحظ  
 العقل خلوه عن الوجود حتى يمكن له ان يلاحظ استفادة الوجود فلا يكون قابل الوجود مقدما على الوجود بالوجود بل بنفس ذاته وعرض  
 عليه لمحتش بقوله قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون تتحققة قبل تحقق المعلول مستفيدة الوجود وليس علة قابلية له اعلم ان الوجود  
 الحقيقي اعنى مصداق الوجود والمصدرى ونشأ تنازعه لو كان زائدا على المهية وقائما بها كما هو رأى المشائية فلا بد وان يكون المهية  
 علة قابلية له اذ على هذا التقدير يكون اتصاف المهية بالوجود اتصافا انضماميا كما اتصاف الجسم بالبياض يجب ان يكون المنضم اليه قدا  
 على انضمام القدر بان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود ولما يلزم حصول الحاصل بخلاف معطى الوجود وليس بشئ لان قابل  
 الوجود يعنى ما ينضم اليه الوجود ويجب ان يكون موجودا اذ انضمام شئ الى شئ فرع وجود المنضم اليه واطلاق حصول الحاصل انما يدل  
 على اطلاق كون الوجود وصفة منضمة لى خلوه عن الوجود على تقدير كونه صفة منضمة فان خلوه المنضم اليه عن الوجود وضح البطلان  
 ثم اريد على عدم كون مستفيدة علة قابلية بقوله كيف واثر الجعل عند المشائين القائلين بكون الوجود وصفة زائدة على المهية وكون المهية  
 متصفة بها فى الواقع هو اتصاف مستفيد بالوجود من حيث انه مرآة للملاحظة الطرفين لئى مستفيد الوجود ونجيم مستقلة بالمفوضية  
 محل الطرفين اى مستفيد الوجود كان مقبلة فى جانب المعلول والعلة القابلة ما يكون محلا للمعلول وحاطلا لاستعداده وجوده  
 فيجب تقدمه عليه بالوجود وانت تعلم ان الاتصاف من حيث انه رابط بين الحثيتين انما وجوده فى خصوص ملاحظة الذهن فلا يصح  
 ان يكون هو اثر الجعل المولف فى الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وكيف يقال ان المشائية يقولون ان اثر الجعل هو المعنى  
 الحرفى الغير للملاحظة استقلا والحق ان اثر الجعل عندهم هو خلط المهية بالوجود الذى هو صفة منضمة اليها وهذا الخلط متحقق فى  
 الواقع لتحقيق مصداقه فى الواقع اعنى المهية والوجود المنضم احدهما الى الآخر فالجعل بالذات ذلك الخلط الواقع والمهية والوجود  
 مجعولان بالعرض لكن ذلك الجعل اذا نسب الى الوجود يكون مستفيد الوجود من مميزات الجعل من حيث انه علة قابلية له واذا



الى مستفيدة الوجود لا يكون له توقف على شيء ولم يتجلى تقيدها بعد ذلك كما قالوا ان البيولي يحتاج اليها الصورة في تشخيصها والصورة تحتاج اليها البيولي  
في تقومها ووجودها فاما البيولي من تمامات ما الصورة الشخصية اذا ووجودها على ان جعل الشخص بعينه جعل الطبيعة فيلزم كون البيولي من تمامات  
على الصورة المطلقة ايضا مع ان الامر بان جعلها بالانسان والنوع وان كانا مجموعين بجعل واحد لكن ذلك الجعل اذ انساب الى الصورة  
الشخصية فاما البيولي من تمامات الصورة المطلقة فلا يحتاج الى تقيدها البيولي فانهم لم يمانا ان لاقول ان اجزاء المستفيدة متبقية في جاب  
العلمة المستفيدة عبارة عن اجزاء فكيف لا يكون في جانب العلول اجاب عنه بقوله ان كان اجزاء المستفيدة متبقية في جانب العلمة من حيث التفصيل بناء  
على انما هي المستفيدة متبقية في جانب العلول من حيث الاجمال يعني ان المستفيدة متبقية في جانب العلول من حيث الاجمال وبجزائه من حيث التفصيل متبقية  
في جانب العلمة ولا تقابله في تغيرها الحقيقى في قد عرفت ايضا ان تقوم المهيئة من حيث انه مقوم بحسب ان يكون موجودا فلا يصح ما قال المصنف  
ان المقوم المهيئة يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه وانما قيد بالهيئة احتراز عن الاجزاء والنزعية بالقياس الى المحدود لانها ليست اجزاء  
حقيقية للمحدود بل اليماني الهادى الى العقل وليس المحذور وما كانا فاطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما ان اطلاق المركب  
عليه على سبيل المسامحة نعم هي اجزاء للمحدود كما هو الصحيح في كلام الشيخ وغيره من الرؤساء والاجزاء الحقيقية هي ما تقوم به المركب في مرتبة وجوده هي  
مقومة له بحسب وجوده لا بحسب مهيئة من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والى اصله ان يجب ان يكون المقوم من حيث هو مقوم موجودا  
نعم تنبغ ان يكون الوجود قيدا للمقوم فيكون هو ايضا مقوما للمهيئة فلا بد من وجوده واخره وكذا لكن يجب ان يكون الوجود شرطاً لتقوم فغيره بالخطأ  
في الحكم بالتقوم قوله والاشياء لا يمتنع ان يكون المقوم بالجزء المهيئة بالنظر الى نفسه فاما بما اعتد بالوجود بل يكون تقويمه للمهيئة ودخولها فيها  
بالنظر الى اعتبار الوجود لا يمتنع الجزم بالتقوم مع التردى في الوجود فوجب ان يكون تقدمه على الذات بحسب الذات دون الوجود واعتراض  
عليه بحسب بقوله لا يخفى ان يمتنع خلو المهيئة عن احد الوجودين يعني الخارجى والذمنى فلا يمكن الجزم بالتقوم مع التردى في الوجود لان الوجود المطلق  
لازم للمهيئة غير متفكك عنها والى الحاصل ان يمتنع خلو المهيئة عن احد الوجودين ولا يخفى ان تقوم المقوم لها الوجود دون وجوده فالجزم بالتقوم بحسب  
اى وجوده كان لا يمكن مع الشك في وجوده وان في ذلك الطرف والشك في خصوص وجوده في ذلك الطرف لا ينافي الجزم بتقومه بحسب الوجود  
في طرف آخر نعم الشك في الوجود المطلق يستلزم عدم الجزم بالتقوم وبالحيلة الوجود شرطاً لتقوم فلا يمكن الجزم بالتقوم مع الشك في الوجود  
المطلق ويرى علمه ان اقتناع الخلق عن احد الوجودين في نفس الامر لا يستلزم العلم بكيفية يمتنع الجزم بالتقوم مع الغفلة عن الوجودين بل  
في كلام الشايع كلام وهو ان المقوم علمه لوجود المركب فلا يجرم بالتقوم مع التردى في الوجود ولا يلزم الجزم بالحلية مع التردى في وجوده والمعلول  
متماثل قوله فلان الوجود لا يمتنع لو كان الوجود نفس المهيئة المكنة وجزءها لم يكن قابلاً لعدم لان الوجود ينافي عن قبوله فتنفذه ولا يخفى ما فيه  
اذا قد سبق ان يجوز ان يمتنع فمعرض فقيض لنقيض ليس بحال فالاولى ان يستدل على نفى العينية بالاستدلال على نفى الجزئية  
بان يقال لو كان الوجود عين المهيئة وجزءها لكانت المهيئة من حيث هي مصداقاً لكل الوجود وغشاً لا تتعارض في مرتبة نفس ذاتها فلو كان  
لاخوذة مع الوجود فلا تكون قابلة لعدم والا يلزم كونها موجودة ومعدومة معاً وهذا هو الظاهر من عبارة المقن فانه بعد ما صرح المهيئة  
الماخوذة مع الوجود وتبلى لعدم قال لو كان الوجود عيناً او جزءاً لم يكن كالمثل كانت تبايى لعدم من حيث هي اي ايضا باءوا بالعدم

على تقدير العينية والجزئية انما هو كونهما موجودا قال فالاولى دون فالصواب ان يمكن ان يقال المراد الوجود ههنا الوجود الحقيقي  
الذي هو منشأ انزع الوجود والمصدرى ومصدق المحل وهو باي عن قبول تقيضه كما مر قال قوله فلا تسلم انه ينشأ له لو اريد لقبه لما العدم  
كونه ما ترفعته ومعه ومنه بالكلية فلا تسلم ان المهيئة لو كانت قابلة للعدم بهذا المعنى يلزم ان تصانف الشيء تقيضه او على تقدير ارتفاع المهيئة  
عن صفته الواقعية يرفع وجودها قطعاً ضرورة انه اذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية بارتفاع المهيئة فيجوز ارتفاع المهيئة ايضا على تقدير كون  
الوجود ونفسها او جزأها او عارض عليها لمشي بوجدين الاول قوله قد تظننت انفا ان محل الخلاف هو حقيقة الوجود لا الوجود بالمعنى  
المصدرى الانزعاعى فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزؤه كان محل الوجود عليه واجبا لكونه مصداقاً لمحل وجعل للعدم عليه متنعاً  
لا متناع اجتماع التقيضين قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود والمصدرى ومنشأ انزعاعه نفس المهيئة بلا زيادة امر وعرض عارض  
فمصدق محل الوجود ونفسها بلا زيادة امر عليها فالمهيئة التي هي مصداق الوجود ونفسها محتاجة الى الجاعل في نفس حقيقتها والاشي  
لوجودها مع افتقارها لنفسها بما هي هي الى الجاعل فظهر ان كون الشيء بمصداق محل الوجود بنفس ذات اي بلا زيادة امر وعرض عارض  
لا يوجب الوجوب او الذات للممكن بل اجعل الجاعل فيجوز ارتفاع ذاته في الواقع في نفس الامر فيرفع مصداق الوجود بمجنى ليسيتها  
بنفسها وبالجملة لما كان تقرر الحقيقة المكنته وكذا التقرر باخيه ضروري بالنظر الى نفس ذاتها فلا يجب صدق المحل ما لم يقرر واذ اقررت تحت  
مصدق المحل فيصح المحل واذ لم يقرر يرفع مصداقه فلا يصح معنى حل العدم على الممكن انه يرفع ذاته بارتفاع علته ولا يلزم منه اجتماع التقيضين  
كما لا يخفى والثاني ما قال وايضاً يمكن تعلق المحل بكون الممكن موجوداً سواء كان بالذات كما هو رأي المشايخ او بالاستنباع بان تعلق المحل  
بنفس المهيئة ثم يستتبع ذلك تصانها بالوجود كما يراه الاشراقيون وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن وجزؤه لا يمكن تعلق المحل بكون  
الممكن موجوداً الا متناع تعلق المحل بين الشيء وذاتياته اعلم انهم اختلفوا في ان وجود المهيئة عارض لما في الواقع وهي موجودة بعبءه اما  
في نفس الامر وليس في الواقع النفس المهيئة من حيث هي هي وليس الوجود عارضاً لما في الواقع بل هو كناية عن نفس الذات فذهبت  
المشائية الى الاول والاشراقية الى الثاني بمعنى المحل عند المشائية ان يضيف الجاعل الى المهيئة الوجود الذي هو من عوارضها في الواقع  
ويجعلها متصفة بالوجود وعند الاشراقية افاضة الجاعل عبارة عن افاضة نفس المهيئة او ليس في الواقع عندهم ان النفس المهيئة من دون  
زيادة امر يقوم بها انفعالاً او انزعافاً فترجع عندهم نفس المهيئة من حيث هي هي وهي باي هي مطابق صدق نفسها وذاتياتها بالوجود وعلى  
نفسها فصدق نفسها وذاتياتها وصدق الوجود عليها حكميات ممن تلك المرتبة المقررة بجعل الجاعل ولا يحتاج صدق تلك الحكميات  
الى جعل آخر ضرورة ان صدق الحكمية منوط بمصدقها اعني المحل عنه ومصدق تلك الحكميات نفس المهيئة فبمثل نفس الذات بجعل تلك  
الحكميات وان كان جعل الحكميات من حيث كونها موجودة وبهذه غير جعل المحل عنه وبالجملة صدق تلك الحكميات لا يحتاج الى جاعل جعل  
نفس المهيئة جعلاً بسيطاً الى جعل مستأنف بخلاف العوارض الزائدة على نفس الذات فذلك الجعل جعل بسيطاً لنفس المهيئة وجعل له  
في مرتبة الحكمية يتخلل بين الموضوع والمحمول فالجاعل جعل نفس مهيئة الانسان مثلاً في الواقع وجعلها هو جعل الانسان انساناً وجعلها  
وإنما طفاً وجعلها موجوداً وجعل هذه الحكميات عبارة عن جعل مصداقها الذي هو نفس مهيئة الانسان بذاته عند الاشراقية ولا عند المشائية

فلما كان الوجود عندهم صفة عارضة للمهية فاجل عندهم عبارة عن الخط الواقع الذي هو عين المهية والوجود في الواقع فاشترى الجعل هو الخط  
بين شئين في الواقع ويكون نفس المهية ونفس الوجود عندهم اثنان بالعرض في ضمن الاختراعات فحين جعل الجاعل المهية تقررت لهية  
مخلوطة بالوجود وصدق عليها نفسها وذاتياتها والموجود بهذا الجعل المولف لمخلط بين المهية والوجود وقد تحقق انه لا معنى لتعلق الجعل بكون  
الممكن موجودا على اى القائلين بكون مصداق الوجود ونفس المهية الا ان يتعلق الجعل بنفس المهية وليس الوجود اذ لا بد ان يرضاها  
في الواقع حتى يصح تعلق الجعل به بالذات وليس في الواقع الا نفس المهية وهو شئ واحد هو بنفسه مصداق الوجود فلا يلزم تعلق الجعل بشئ  
اشئ وذاتياته على هذا التقدير اذ الجعل لا يخلل بالذات الا بين شئيين يكون احدهما غاية الآخر ولا كاشئ ووجوده بل جعل مصداق  
الوجود اعني نفس المهية هو نفس جعل كونه موجودا والغير وما عند الشائبة القائلين بكون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية فاجل تعلق  
المهية والوجود ولا يلزم المجعولة الذاتية اصلا فخال ولا تنزل ثم لا يخفى ان هذا الدليل اى الدليل الذي ذكره المصداق لابطال عينية الوجود في  
وما يقرب منه وهي الدلائل التي تنبئ على لزوم رفع الامكان الذاتي لايجري في الاعراض لان وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع  
فوجوده في الغير على وجه الافتقار اليه وعينية هذا النحو من الوجود وخبريته لكونه محتاجا الى الموضوع لايتاني في الامكان بل يؤكد اى الاسكان  
لاحتياجه الى الغير فكون له وجود قائم بالغير يذكيه الافتقار والاحتياج الى الغير فكيف يكون واجبا كما بمنها عليه سابقا في جواب الازداد  
المصدر بقوله لا يقال الوجود القائم بالغير فاستبان ان ليس المراد بالدليل الدليل الذي ذكره المحشى لان بناء على امتناع تعلق الجعل  
بين اشئ ونفسه وذاتياته وهو لازم على تقدير العينية والخبرية سواء كان الوجود في نفسه او لغيره ودليل المصمى على لزوم رفع الامكان  
الذاتي وهو غير لازم كما بينه المحشى التحقيق ان وجود الاعراض وجود الطي متوقف على الموضوع فعني العرض يلزم كونه واجبا كونه وجودا لطيا  
محتاجا الى الغير فكون وجود العرض لا يطيا لا يضر لزوم الاستحالة المذكورة بل يلزم الاستحالة المضاعفة كما لا يخفى وقد عرفت سابقا ان القول  
بان كلما هو مصداق حمل الوجود عليه لذاته من دون حقيته اخرى غير ذاته فهو واجب بالذات ما لا يسيل الى صحته وان قلنا انه لا يكون له وجودا  
بقوله الثاني انه حاصله انا العقل المهية ونفسه يشبهونها نفسها ونشك في وجودها فلا يكون الوجود ونفس المهية واجزا معا وعرش  
عليه المحشى بقوله الكلام مبنيا في ان ذات الممكن لا يتوب مناب وجودها الخاص كما سبق في الاشارة اليه يعني ان الكلام في الوجود الذي هو  
مصداق الوجود والمصدرى ونشأ انزعاجه بل هو نفس ذات الممكن بمعنى ان يكون مصداق حمل الوجود ونفسها ام لا ولا شك ان الشك  
في الوجود المطلق لايتاني في العينية بهذا المعنى لا يجوز ان العقل المهية التي هي مصداق الوجود ونشك في الوجود الذي المهية مصداق له  
والحق انه لا يمكن لعقل المهية نفسها لم يعلم وجودها اذ لا يتقرر الا بشئ اشئ وكونها نفسها مصداقا للوجود لا يستلزم وجودها فانها نفسها  
مجمولة محتاجة الى الجعل والذات لها بدون الجعل واعلم انه قال بعض اهل النظر في كلام المحشى ان الدليل على تقدير تسليم مقدامة ما هو الطي  
العينية بهذا المعنى ايضا فان الوجود وعلى هذا التقدير يكون من لوازم المهية المنتشرة عن نفس ذاتها وبعدها تصورها بالمكن كما لا يشك  
في ذاتها وجزئها لا يمكن في لوازم ذاتها من حيث هي ايضا الا ان يقال اللوازم قد تكون غير بعينية فتعقل المزمع لا يستلزم  
تعقل اللوازم مطلقا انما هو في اللوازم البين وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية الخط والسخافة ومصداق حمل الوجود على بالانقضاء

يكون نفس المتيقنة لا يكون الوجود عارضا للمتيقنة في الواقع ولا زائدا عليها في نفس الامر بل كانت لوازم المتيقنة فاما من جوارض المتيقنة المتيقنة  
عنها في نفس الامر فلا يمكن ان يكون الوجود على هذا التقدير من لوازم المتيقنة لانه ليس عارضا لها على هذا التقدير نعم الوجود على تقدير كونه زائدا  
على المتيقنة عارضا لها في نفس الامر يكون من لوازم المتيقنة وما قال في الجواب لا ينبغي ان يفتقد اليه عاقل فاضل عن فاضل قوله **قوله** الكلام  
في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا لان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود لان الجسم  
بالمطلق لا يحده بين الوجودين لا ينافيه الشك في الخاص بل الكلام في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا ولو كان الكلام في الوجود  
المطلق لم يفتقد الوجود ولم يتوجه ما قال الشارح من ان الدليل قاصر عن المدعى لان القصور انما يكون اذا كان الكلام في الوجود مطلقا  
كما يظهر بالتأمل **قوله** فان الشعور بشئ آذره عليه بان الشعور بالشعور واجب لانه حضوري واجاب عنه لمشي بقوله لان ذلك ان الشعور  
يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة في الذهن وهو معنى مصدرى انزاعي وعلم المعنى الانزاعي ان يكون حضوريا او ثانيا في الصورة الحاصلة  
فيه والمراد بهذا المعنى الاول ان المعنى الثاني من الصفات الانضمامية للنفس وعليها الصفات الانضمامية علم حضوري كما ثبت في محله فترك  
الشعور بالشعور به المعنى الثاني من جوارض الاشك ان يكون القصور حصول الصورة مما يشك فيه ولهذا لا يكون القصور انما هو الشعور بالشعور  
الشك لا يستلزم الشعور بحقيقة الشعور على وجه الاشك فيه وان سلم ان الشعور بالشعور يستلزم الشعور بحقيقة الشعور فلا يستلزم  
التصديق بثبوتها اي بثبوت حقيقتها الشعور له اي الشعور والمراد بالتصديق بالعلم الظن والخاص ان لا يعلم انها حقيقتها فلا يلزم تصديق  
بثبوتها فانهم لم يقولوا الوجود الذهني ليس نفس الشك كما زعم المراد لان حصول الصورة في الذهن وجودا بطبيعي بين الصورة والذات  
والوجود الذهني من قبيل وجود الشيء في نفسه فالوجود الذهني ليس نفس القصور فيه بل اذ بعض الاكابر قد ان الوجود والباطني الاعمراض  
وجودا في نفسها مقاييس الى الموضوع فالوجود في نفسه المعروف للاضافة وجودا بطبيعي فالشعور بالوجود والباطني مع انفصاله عن الوجود وفي نفسه  
لا يتصور وكيف يشك ما قل في وجوده سواء في نفسه عنه العلم بوجوده في الجسم فم اذا علم بوجود الصورة للذهن يعلم بوجوده في نفسه **قوله**  
وايعلم انه حاصل ان المتيقنة متحقة في الخارج او فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن قطعاً كانت خالية عن الوجود الذهني فيكون الوجود والذات  
مغايرة للذهني فلا يكون الوجود الذهني نفسا ولا جزوا فثبت الجزاء الاخر من المدعى وهو زيادة الوجود الذهني واعتراضه بشئ بقوله يتوجه  
عليه ان الوجود الذهني لا يكون زيادة على الوجود الذهني بل المتيقنة التي لا ينفك عنها الوجود الذهني يعني ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذهني  
مغايرة للمتيقنة الخارجية الغير الحاصلة في الذهن ولا يدل على ان الوجود الذهني زائد على المتيقنة التي لا ينفك عنها الوجود الذهني كما لمعقولاتنا  
والمعانيات الانزاعية الاخر فلا يتصور زيادة الوجود الذهني وطفا على المتيقنة بقابل الاشكاس الخارجية لا يمكن ان يحصل تشبها ما في الذهن  
فالوجود الذهني زائد على الاشخاص واذ لم يكن الوجود جزوا ولا عينا للاشخاص لا يكون جزوا ولا عينا للمساياتا وانه يجوز ان يكون الوجود المطلق  
عين للمسايات التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود الذهني عين الاشخاص الذهنية واما للمسايات التي  
لا يمكن حصولها في الذهن فاذا الوجود ذهنيها لا يكون الوجود الخارجي عينها مع انه انما يتم اعتراضه بان على المعص حاصله انه انما يتم ما قال  
اذا كان المراد بالوجود الذهني في قوله خالية عن الوجود الذهني الوجود في الاذهان السافهة فقط اذ يمكن خلو المتيقنة الخارجية عن الوجود

في الاذهان السالفة بان لا يتقاربان ولو كان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان مطلقا سافكة كانت او عالية فلا يتم اصلا اذ لا يمكن  
خلو المهية عن الوجود في الاذهان العالية على ما تقر عندهم فان قيل هذا يناقض في الحقايق الكلية والخبريات المجردة واما الخبريات المادية  
فبمقتضى وجودها فيها فيمكن انفكاك الوجود الذهني عنها يقال المراد بالاذهان العالية ما يعلم النفوس المنطقية العقلية ولا ريب في حصول الخبريات  
المادية فيها **قولهم** ان يتوجه عليه اه يعني اننا لانسلم حصول المهية في الذهن انما الحاصل منه بعض وجهها فلا يلزم زيادة الوجود الخارجي على علميتها  
وانما يلزم الزيادة على وجهها فلا يلزم وعليه ان الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني كما يدل عليه قول المصم والكلام في الوجود المطلق وقول  
الشراح على تقدير تسليم الوجود الذهني لا تصور فيه وجه عدم الوجود وانما ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود  
المهية في الذهن فيجوز ان يكون الحاصل في الذهن وجهان وجهها فلا يلزم زيادة الوجود على المهية بل على وجه من وجهها نعم يتوجه عليه اي على  
ما قال المستدل من ان المهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على المهية  
التي لا يفك عنها الوجود الخارجي كالمباري بل شانه فلا يحصل المقصود وهو زيادة الوجود الخارجي على المهية مطلقا قال في الحاشية لا  
ان يقال كل مهية موجودة في الاذهان العالية هي تفك عنها الوجود الخارجي انتهى قيل اشار بقوله الا ان يقال الى ان فيه خدشة وهي  
ان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان السالفة مع وجود الوجود في السباوي العالية من نجا الوجود الخارجي وفيه ان وجود كل مهية في  
الاذهان العالية ايضا غير مسلم بل غير صحيح على تقدير كون الوجود عين المهية كما سيكشف عن قريب ان شاء الله تعالى ولك ان تقول في اثبات  
كون الوجود مطلقا زائدا على المهية من حيث انها موجودة في الذهن ليست بموجودة في الخارج والا يلزم كون شيء واحد من جنسية واحدة  
موجودة في الذهن والخارج معا فيكون المهية متشاكلتا الخارجية والذهنية من جنسية واحدة ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة  
في الذهن والا يلزم انهم فيكون كل من الوجودين زائدا عليها قال في الحاشية لان ما هو ذات وذاتيات الشيء لا يفك عن ذلك الشيء اصلا  
انتهى قد عرفت قيام خيرة ان مصداق الوجود ونشأ انشره نفس المهية بل زيادة امر عليها وعرض عارض لها فالمليات الموجودة في الخارج  
يتمتعيل ان يحصل بانفسها في ذهن من الاذهان فانما لما كانت بانفسها مصداق الوجود الخارجي المستقل استحالة ان ينسج حسنة في ظرف  
من الظروف اتبع ان يكون بنفسها مصداق الوجود الذهني الغير مستقل فان قيل ذلك شأن الذات بالقياس الى ما هو ذاتي اليه  
يقال ان كان المراد به ان ذلك مخصوص بالذاتيات فذلك بطلان عدم انفكاك الذاتيات عن الذات ليس الا لانها بنفسها مصداق  
الذاتيات وهذا يتحقق في المهية بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان كان المراد مني آخر فلا يلزم نفعاً بالجملة على تقدير عينية الوجود للمهية  
لا يمكن جعل الوجود في الذهن اصلا والعلم بكنهه شيء عبارة عن الكشف ذات الشيء لا عن حصول نفس ذاته فيجوز ان يكون الاكتشاف  
بشيء كاشف عن نفس الشيء وبذلك ظهر ان ما قال المحشي ان المهية من حيث انها موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج ومن حيث  
انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن لا يدل على زيادة الوجودين على المهية كما توجه بل لا يدل على عدم حصول المهية الخارجية  
في الذهن على تقدير عينية الوجود للمهية واستبان ايضا ان ما قال بعض الكا برقة انه يجوز ان يكون الوجود مطلق عين المهية المطلقة  
والوجود الخارجي عين الانخاص الخارجية والذهني عين الانخاص الذهنية فلا يضر تصاف المهية بكل من الوجودين للعينية بهذا الوجه

ليس كما ينبغي لانها اذا كان الوجود المطلق عين المهية المطلقة تكون متشأ استلزم الوجود الخارجي نفس المهية بل ازيادة امر وعروض عارض فلا  
 معنى للاتصاف المهية بالوجود الخارجي ولا بالوجود والذهني على هذا التقدير اذ الاتصاف انما يكون باهون خارج عن نفس الذات عارض لها  
 لا باهون متزج عن نفس الذات بل امر خارجا بل ولا تغفل قوله قال بعض الفضلاء آه قد جرب بعضهم ان يحل التعقل الواقع في الدليل الثاني  
 على التصديق فيكون تقرير الدليل انما يصدق بالمهية اي بكونها مهية كالصدق بان المثلث مثلث مثلا ونشك في وجودها فلا يكون الوجود  
 نفس المهية وهو لا يخفى عن التكلف اذ متعلق التعقل نفس المهية وحدها وهي غير صالحة لان متعلق به العلم التصديقي وحل المهية على كونها تلك  
 المهية خلاف المتبادر ثم ان هذا ما يدل على نفي العينية بالحل الاول لا بالحل المتعارف الذاتي والكلام فيه كذا قيل قوله بل باننا الخ يعني اننا  
 في ثبوت الوجود للمهية المعقولة والمهية وجوبها ليس باننا نشك في ثبوت المهية لان ثبوت اشئ لنفسه وثبوت ذاتها لا يبرهن فلا يكون الوجود  
 نفس المهية ولا يجوز اولا لا يخفى ان هذا التقرير يستدرك ولا تغفل المهية لئني اذا قرر الدليل باننا نشك في ثبوت الوجود للمهية يستدرك ذكر  
 تعقل المهية لان الشك في ثبوت الوجود للمهية لا يمكن بدون تعقل المهية وتصوره فلا حاجة الى ذكر التعقل بل يكفي ذكر الشك في ثبوت  
 الوجود لها وفيه ما اذا وبعض الاكابر قد انحل الذاتيات على الذات انما يكون ضروريا لو كانت الذات متعلقة بالكنة والما لو كانت متعلقة بالوجود  
 فلا الاتري انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي لفلو كانت المهية متعلقة بالوجود يجوز ان يكون تلك الحقيقة عين الوجود ويكون مشكوك  
 الثبوت في لا بد من اخذ تصور المهية بالكنة فلا استدراك وهذا الكلام في غاية المتانة والحق انه لا معنى للشك في ثبوت الوجود للمهية بعد  
 كونها متعلقة بالكنة او بمصادق الوجود ونفس المهية كما عرفت غير متعلقة بالمهية عبارة عن تعقل مصادق الوجود والشك في المفهومات  
 التي هي خارجة عن حقيقة الوجود عارضة لها غير متناهية لا يلزم الا ازيادة تلك المفهومات على الحقيقة لا ازيادة الوجود فالدليل غير تام خربا فاما  
 والى ان تقرير الدليل بان التعقل اي التصور فقط تعقل المهية دون الوجود والتصور مع الشك تعقل بالوجود دون المهية فالوجود  
 لا يكون نفس المهية بالضرورة قيل يراجع الى الاستدلال بطريقين الاول ان التعقل اي التصور فقط تعلق بالمهية والاشئ من التصور  
 فقط تعلق بالوجود وهذا معنى قوله دون الوجود فينتج المهية ليس الوجود والثاني ان التصور مع الشك تعلق بالوجود والاشئ من التصور  
 مع الشك تعلق بالمهية فينتج الوجود وليس المهية يرو عليه ان هذا استدلال بالشكل الثالث وهو لا ينتج الاسالبية جزئية فغاية ما يلزم بعض المهية  
 ليس بوجود وبعض الوجود ليس بمهية وكان المقصود السلب الكلي والحق انه لا معنى لتعلق التعقل بالمهية دون الوجود على تقدير كون الوجود  
 نفس المهية فتقوله ان التعقل اي التصور فقط تعقل المهية دون الوجود فيخرج المثل في خبر البطلان اذ لا معنى لتعلق التعقل بالمهية مع عدم تعقل مصادق  
 الوجود فان المهية نفسها بمصادق الوجود وغاية الامر ان لا يشعرك بكونها بمصادق الوجود كان تعقل المهية الانسانية بكنيتها ولا يشعرك بكونها  
 بمصادق الحيوان الناطق فمن تعقلها بكنيتها انقد تعقل بمصادق الحيوان الناطق بكنيتها ولم يشعرك بكونها بمصادقها واما قوله والتصور مع الشك  
 آه ان اراد به ان التصور مع الشك تعقل بمفهوم الوجود دون المهية فمسل كمن غير تام فاذ ليس الغرض ان مفهوم الوجود وعين المهية وان  
 اراد ان التصور مع الشك تعقل بمصادق الوجود دون المهية فلا يخفى بطلان ما عرفت قوله ولا نسلم آه يعني لا نسلم ان شيئا من المسميات  
 معقولة بالكنة التفصيلي قال الشيخ في التعليقات كبحر الانوار من الاشياء والافخاص والالوازم ولا تعرف الفصول القويمة لكل واحد منها



الاول على حقيقة بل تعرف معنا شيئا اخر من غير ان نعرف حقيقة الاول ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والارض ولا  
 نعرف ايضا حقائق الاعراض مثال ذلك اننا نعرف حقيقة الجسم انما عرفناه شيئا له هذه الخاصية وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة  
 الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والتفكير فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصية الادراك والفعل الحقيقي لا نعرفه ولذا  
 يقع الخلاف في مميزات الاشياء لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فكل واحد يقتضي ذلك اللازم ونحن انما ثبتت شيئا مخصوصا عرفنا  
 ان مخصوص من خاصية او خواص ثم عرفنا ذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه او انما توصلنا الى انتهى كالا مر في النفس المكان غير  
 مما ثبتنا اننا نتاها في ذاتها بل انما يتسبب اليها شيئا اخر عرفناه ما عرفناه من عارض لها ولازم ومثال في النفس اننا رأينا جسمًا يتحرك فثبتنا  
 تلك الحركة كحركة رينا كحركة فالثابتة كحركة سائر الاجسام عرفنا ان له حركاتها ولها صفات ليس لسائر الحركات ثم تتبعنا خاصية خاصة فوصلنا  
 الى انتهى تلك لا نعرف حقيقة الاول انما نعرف منه ان يتسبب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا هو اللازم من لوازمه لا حقيقة ونعرف بواسطة  
 هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية وسائر الصفات انتهى والحاصل ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شأن خالق  
 القوى والقدر والمراوية عدم تعقل شيء من المميزات بالكنة التفصيلي ولا اي وان لم يكن المراد ما ذكرنا فتصور بعض المميزات بالكنة الاجمالي  
 مما لا يشك فيه اور عليه او لا بانه انما يجوز العلم بكنة الشيء بالصورة الاجمالية جاز حصول كل واحد من الجسم والفصل بكنة الشيء فاذا قيد احداهما  
 بالآخر فقد حصل الحد الموصل الى الصورة التفصيلية للنوع عن العلم بالكنة حفظ المنع واجيب عنه بان محصله منع عدم كون المهيئة معقولة  
 بالكنة بناء على جواز حصول بعض المميزات بكنة غير جواز حصول كل واحد من الجسم والفصل لك ثم تقييدها بالآخر ليكون موصلًا الى الصورة  
 التفصيلية عن العلم بالكنة ولا يخفى ان مقابلة منع الشارح مقابلة لمنع المنع وذلك خارج عن داب المناظرة وثانًا بان توجيه المحشي غير مانع  
 فان عدم تعقل المميزات بالكنة التفصيلي غير ضرر للمستدل لانه لو كان بعض المميزات متعلقة بالكنة الاجمالي لقل لو كان الوجود وعندها لم يتبين  
 في موجوديتها بل تعقلها بالكنة الحقيقية او نقول تنسب وتلك المهيئة ونفصل من الوجود والوجود وليس عين المهيئة واللازم ان كل شيء واحد معقول وغير  
 معقول واجيب عنه بان الاشكال الذي ذكره الشارح انما هو على تقدير الجزئية فان المستولية بالكنة الاجمالي لا تنافي الشك في ثبوت الوجود والانياني  
 الفعالة عنه فتوجيه المحشي بالادق بقولية النوع بالكنة التفصيلي مانع جزئيا والحق ما استدلنا انه لا يمتنع تعقل المهيئة مع الفعالة من مع ادق الوجود  
 فانما نفد ما صدق الوجود غاية الامر ان لا يستشعر لكونها صدق الوجود وقوله واللازم ان يثبت ان الاظهر ان يثبت الوجود لو كان العجز  
 نفس المهيئة لانا فاعقل الوجود على المهيئة فالتامة ممنوية وكان قولنا الاسود موجود وشئ قولنا السواد والوجود ذو سواد والوجود ذو وجود لان الكلام في زيادته  
 الوجود وعينه المهيئة للمهيئة لا في عينه الوجود والمهيئة او زيادته عليها حتى يكون قولنا الاسود موجود وشئ قولنا السواد موجود والوجود موجود وعندها  
 المحشي يثبت له لا يخفى ان قولنا السواد موجود وعلى هذا التقدير لا يمتنع تقدير المهيئة لم يكن صحيحا انما هو على مشتق على المشتق لا يمكن بدون قيام المبدأ فاما  
 فرض ان الوجود وعين السواد مثلا فلا يكون قيامه بلا صحيح غير تقيده كما يدل عليه كلام الشارح فكيف يمكن مذكوره الشارح انما هو الحقيقة ان  
 اسبغ الوجود في الدليل الوجود والمصدر في غاية الزم زيادته ربه غير ضرر وان اراد به صدق مذكوره الشارح فلا يلزم عدم تناقضه بل لا اذا كان  
 الطرفان مقسومين بوجه واحد فاذ قلنا الوجود والوجودين مختلفين فمتى يكون من غير ان يظن ان الوجود بالحيثية يمكن ان يكون عينية الشيء حقيقة او جهولة على ذلك

اشئى يكون مفيداً محتاجاً الى الاكتساب كما يقولون الوجود عين حقيقة الواجب سبحانه وصفاته عين ذاته وكان ثم المستدل اخذ محل الخلاف  
 الوجود دون الوجود يعنى ان غرض المستدل بهذا الدليل اثبات زيادة الوجود وحاصله ان الوجود ولما كان نفس المهيئة لما افاد محل الوجود  
 على السواء فلهذا الدليل لاثبات زيادة الوجود وكما ان الدلائل السابقة لاثبات زيادة الوجود وفى قوله كان اشارة الى ان تخصيص بالمشق  
 غير صحيح اما اولاً فلان النزاع حقيقة في المبدأ وبواسطته في المشق واما ثانياً فلان المبادئ والمشتقات كلاهما من الامور العامة كما قد  
 فالتخصيص باحد هادون الآخر تحكم قوله والاوّل اذ يعنى كون الوجود ونفس المهيئة بطلان الوجود مشترك والمهيئة غير مشتركة لان الوجود  
 حقائق متخالفات بالبداهة واور وعليه محشى اوجين الاول بايدىه بقوله لا يخفى ان محل الخلاف ليس ما يطلق عليه لفظ الوجود يعنى ان محل  
 الخلاف انها هو الوجود والحقيقة الذى هو مصداق الوجود والمصدرى ونشأ النزاع اذ المعنى المصدرى الانترعى لا يصلح لان يقع الخلاف  
 في عينية شئ من حقائق الوجودات سوى نفسه والدلائل المذكورة لاثبات اشتراك الوجود بين جميع الوجودات او جميع الممكنات كقولهم  
 انه ينقسم الى الواجب وغيره وانه قد يخرجهم مع التردى في الخصوصيات وان مفهوم حقيقة عنى العدم واحد فيكون مفهومها ايضا واحداً  
 اذ التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين وانه لو كان متقد وبطل المحصر العقلى بين الوجود والمعدم لا اقل الاعلى اشتراك الوجود  
 المصدرى لانه المنقسم والمجزوم به والنقض للعدم ولا يلزم منها فى عينية الوجود والذى هو مصداق هذا المعنى المصدرى ونشأ النزاع  
 والثانى ما قال بل مراد الاشعري من عينية الوجود هو بعينه مراد الحكماء يعنى ان مراد الاشعري من عينية الوجود والمهيئة حمله عليها احكاماً بالذات  
 وهذا هو بعينه مراد الحكماء من عينية الوجود وهذا المعنى لا ينافى كون الوجود مشتركاً بمعنى ما افاد الاستدلال بالاشتراك على نفى العينية غير تام  
 وما قيل من اشتراك شئ بحسب المعنى بين الحقائق المختلفة بالجنس منافع العينية قطعاً وان لم يكن منافعها الجزئية فحجابه ان المراد بالعينية ان  
 انتراع هذا المعنى لم يشترك الانترعى ومصداق حمله نفس ذات الاشياء ولا يرب ان الاشتراك المعنوى بهذا المعنى لا ينافى العينية بل يعنى  
 وليس المراد بالعينية ما هو مصطلح اهل النظر اى الاتحاد بين الشياطين بحسب الحمل الاولى فافهم الا انتم اى الحكماء حمله اى عينية الوجود ومنه  
 الواجب ومناط الواجبية نظماً انتم ان عينية الوجود ومختصة فى الواجب سبحانه وليس مرادهم بها انقضاء الاستدلال الى العلة واللا يصح ما راوا  
 الاشعري وراى شيخ الاشعري جعلها من خواص الوجود ومناط الموجودية وهذا المعنى من العينية لا ينافى الامكان ولا يستلزم الوجود  
 فمصداق الوجود هو نفس الحقيقة فى الكل والفرق بين الواجب والممكن ان الحقيقة الواجبة متفردة بلا جعل والذات الممكنة نفسها مجتمعة  
 صح بذلك كثير من العلماء كشراح الصوائف وشراح المقاصد وغيره بقوله كان ثم الذاتيات اذ يعنى لو كان الوجود جزراً للمهيئات كان اعم الذاتيات  
 اى ذاتيات فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق للموجودة اذ لا ذاتى لها اعم منه ضرورة ان جميع الممكنات مختصة فى المقولات بعشرة ذاتيات  
 اخص من الوجود وفلو كان الوجود جزراً يكون فوق جميع الذاتيات فان قلت مقترضا لاجابة فى اثبات المطلوب الى ذلك اى الى بيان  
 كون الوجود جزراً مشتركاً اعم الذاتيات بل يكفي في لزوم التسام ان يقال لو كان الوجود جزراً للمهيئات كان لها جزراً آخر سوى الوجود لان جزئية  
 شئ لشيء لا يتصور الا اذا كان اعم من جزئها وهذا الشئ لو كان الوجود جزراً لاشئ لكان له جزراً آخر لانه ايضا مهيئ من المهيئات والوجود جزراً لما يقتضيه  
 الكلام الى جزئ آخر منه هكذا فيلزم ترتيب الاجزاء الى غير النهاية قلت قررنا هذه الوجوه بهذا اشارة الى ان الوجود يذهب الى جزئية الوجود وان يكون

جنسا او مثل الجنس واعلم انه قد تبدل على الباطل كون الوجود جنسا بان لو كان جنسا لانقسم بالفصول المقسمة الى رتبة عنة المفيدة لوجوده  
 واذا الوجود عين حقيقة الجنس تكون تلك الفصول مفيدة للحقيقة فيلزم كونها فصولا مقسومة داخلية وفيه هذا ليس بشئ اذ تقدم شئ بشئ  
 واذا افادة حقيقة شئ بشئ وهو على نحو الاول انقسم بنفس الحقيقة كما هو شأن الحالة على طول الجمل البسيط والثاني ان يكون المقوم جزءا  
 من حقيقة شئ المقوم فيقوم به بالدخول فيه كما هو شأن الفصل فان اريد بافاة الحقيقة افادتها بانحو الاول فاللازم بلزم لان كل فصل  
 مقسم مفيد بحقيقة الجنس بهذا المعنى المكونة له وان اريد بافاة الحقيقة بانحو الثاني فاللازم هم تم على هذا التقدير اى على تقدير كون الوجود  
 جزءا الالهية يلزم ان يكون الوجود جزءا لشئ وجزءا لجزء بل بمراتب غير متناهية وهو محال لانه يلزم ج جزئية في ضمن جزئية الجنس وفي ضمن جزئية  
 الفصل فيلزم كون جزءا مرتين وهكذا لا يرد انه لا استحالة في دخول شئ واحد في شئ بمراتب غير متناهية لو كانت الوجودات غير متناهية والوجود الحقيقي  
 لا يجوز ان يكون كيانا متعده والا فلا يكون فردا واحدا منها داخل في مية والفرد الآخر في جزئها ولا استحالة الاستحالة التمه وهو الذي الزمه المصنف يلزم كون  
 الشئ جزءا لنفسه وجزءا لجزءه لان الوجود ايضا موجود وقد فرض انه جزءا لكل موجود وكلما جزئه موجود ولقال ان يقول المفروض اننا هجرت الوجود لما  
 دلناه من الوجودات ولكن ان يقال بان الوجود لو كان جزءا للمكانات فيكون مكانا ونسبة الوجود الى جميع المكانات على السواء فيكون جزءا لنفسه ايضا  
 وذلك الجزء ايضا موجود فكل من ضاهم الجزء بمراتب غير متناهية يلزم ان يكون الحقيقة الواحدة حقائق غير متناهية لان حقيقة الجزء غير حقيقة الكل فالجزء  
 اى يتكرب هذا الكل غير الاجزاء التي يتكرب منها الجزء فيكون الكل واحدا منها حقائق متساوية فاذا كان الوجود وجزءه هذه الحقائق المختلفة يكون له حقائق  
 متوافقة غير متناهية ولما قلنا ان نفى جزئية الوجود واجلى من هذه المقدمات قال بعض الاكابر من ذلك لان الوجود الحقيقي مصداق الموجودية فاذا  
 تقرر كان موجودا بنفسه فلا يصح للجنسية التي فيها الالهام والافصلية التي ليست من الحقائق المحصلة والوجود والمصدرى امر متفرع عن الموجودات  
 وصف لها بابتها وانكاره مكابرة وبعضه مقرر وان الوجود معنى وصفى ولا يتقوم من معنى الوصفى والذات حقيقة وحدانية وادور عليه بعض الاكابر  
 وقيل بان اراد ان معنى الوصفى مطلقا لا يتقوم منه ومن الجزء حقيقة فذات متقوم من الجسم المركب من الميولى والصورة التي هي معنى وصفى وان  
 من معنى الوصفى غير الامر الجوهري فذلكما يقال لا يتقوم من الجوهري والعرض حقيقة وحدانية وهذا وان اشبهه لكن لم يصح مير ان فضلا عن ان يكون  
 اجلى من هذه المقدمات فهو لان المركب اولى معنى ان المركب لا بد منه لانها الى البسيط واعترض عليه بعض المحققين في حاشية القديمية على شرح  
 التجريد بان المركب العقلى اذا وجد في الزمن بوجود واحد اجالى لا يتقوم انتماءه الى البسيط لا تقار التركيب على ذلك التقدير وهذا خارجا على تقدير  
 كونه اجزاء عقلية وعدم تعلقها بمفصلة لا يلزم انتماءه الى البسيط فان المركب منها حقيقة مع مختلف وهذا خارجا على معنى التركيب العقلى ان للعقل  
 ان يكمله الى امور يرى تلك الاجزاء واذا حمله العقل لا يلزم انتماءه اليه ليجوز ان لا يوقف التحليل عند كماله في تجزئته المتصل الواحد واجب عنه جميع  
 الاول ما قال الفاضل ميرزا جان ان التركيب الحقيقي يستلزم انتماءه الى البسيط سواء كان الموصوف به موجودا او معدوما اذ لا معنى له الا اجتماع  
 البسائط فنقول تلك الاجزاء بحيث اذا تكلل وتعلق مفصلة لا بد ان ننتهى الى البسيط الحقيقي مع انه لو كان الوجود وجزءا للمليات بالتا بالبع لا بد ان ننتهى  
 الى البسيط الحقيقي وبعبارة اخرى المركب من حيث انه مركب مفصل بالغا بلع لا بد ان ننتهى الى البسيط الحقيقي فاذا وجد في ذهن المحلل والمفصل  
 ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شئ بالفعل لا يشتمل عليه الجمل ولو بالقوة والمفصل على تقدير الوجود لا بد من اشتماله على البسيط الحقيقي بالفعل

فنجيب اشتغال العقل على تقدير وجوده على البسيط الحقيقي الذي لا يقبل تقسمة اصلا واللام ليطابق الجمل والمفصل وادور عليه أولا بأنه منقسم تحليلي ثم  
الى غير النهاية على راسي الحكماء وثانينا بان لا يتصل بمفصل محال فجاز ان يستلزم محال آخر وهو عدم تحقق البسيط في المركب وجيب بان المقادير لا يجب  
فيها بالفعل واطلاق الجزو على الجزو المقدر من قبيل المجاز بخلاف التركيب العقلي فان الاجزاء موجودة فيه بالفعل والمركب عبارة عن مجموع  
الاجزاء لكن بوجود واحد لا بصفته امتياز الاجزاء ماهيات متخالفة فالمركب الجمل عبارة عن الاجزاء المتحدة في الوجود والتميز في الهوية فلا بد ان  
ان يكون بحيث ان حقل الى الجميع يحل الى البساطة وبالحكمة المركب العقلي لا سوية بالمركب الخارجي واما الفرق بفعلية الاجزاء في احد ما يكون مسا  
بالقوة في الآخر وفيما ان كان المراد بالقوة امكان الفعلية فهو غير مسلم وان اريد ان حقل الى الجميع يحصل بالفعل فهو مسلم لان التحليل  
محال ويمكن ان يقال لا بد من امكان التحليل نظر الى ذاته فتأمل والثاني ما قال وانت نجيب بان المراد من المركب والبسيط ههنا غير المتصل  
الواحد واجزائه المقدرية فالمركب الخارجي على تقدير انتهائه الى ما هو بسيط في الخارج يفتي الى بسيط فتفي لان التركيب العقلي يستلزم ان  
الاشخاص والاحصاء ان المستركيب لا يفتي بل يوزم التركيب الخارجي وهو لزوم لا يتناهى الى البسيط بخلاف انقسام المقادير اذا تميزت  
فيها فلا يجب انتهائها وفيه نظر لان ما ذكرنا يتأتى من قبل من يرى التلازم بين التوسمين واما على راسي الشايع واخره القائمين بالتفارق  
بين المركبين فلا يتأتى اصلا ولا يراى انا هو عليهم فالجواب ليس يتأخر وان قيل انهم يطلقون المركب العقلي على البساطة الخارجية ويقولون ان  
البسيط الخارجي مركب من الجنس والفصل فعلم ان التركيب العقلي ليس مستلزم للمركب الخارجي يقال اطلاق المركب العقلي على البساطة الخارجية  
من قبيل المساحة تشبيه العوارض بالمقومات ويؤيده ما قال الشيخ في التعليقات اجزاء البسيط يكون اجزاء لحد لا لقوامه وهو ما يفتي  
يفرضه العقل وليس حدا حقيقة لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء واما هو ما يفتي البسيط في ذاته فلا جزاء حقيقة اعلم ان الظاهر من كلمات الشيخ في موضع  
من كتبه انه لا يقول باستلزام التركيب لا يفتي للمركب الخارجي لانه صرح بان الهيولى مركبة من الجنس والفصل مع كونها بسيطة في الخارج وصح ايضا  
بكون المقادير جنسا للخط والسطح والجسم التعليمي فخرجنا ان الاجزاء الخارجية لحد البسيط اجزاء لحد لكونها اجزاء غير مجتمعة وليست اجزاء لقوام البسيط  
لكنها المتحدة معها فليس تلك الاجزاء اجزاء للبسيط حقيقة وهذا ما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون محولا الى الاجزاء العقلية واما البسيط وهما  
رنا بان اقل احواله وكيف يقال انه يفتي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقة مع الاعتراف بالحد قوله لان البسيطة آية يعني ان البسيط لا مركب  
تقديره فاعاد البسيط انما هو المركب وقال بعض المحققين في الحاشية القديمة معترضا عليه بان ان يمنع كون البسيط الحقيقي سببا للمركب  
مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدرة الضرورية هو ان المركب لا بد له من اجزاء متقدمة بها واما انتهائها الى ما ليس بمركب اصلا فليس يصح  
بنفسه فان الكثرة لا بد منها من الواحد العددي لان الواحد الحقيقي يجوز ان يناله على اساو آخر وكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد منها من الانسان  
الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على اساو آخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء ابيض مستملا على اساو ولا يكون من  
نوع ذاك انا وكذا في غير النهاية فالاولى ان يتسكك به بان التطبيق وغيره من البراهين الدالة على ابطال التسام وادور عليه بان الاجزاء  
ههنا عقلية هي متحدة الوجود فلا امتياز بينها الا عند التحليل فذاتين فيها اجزاء برهان التطبيق وغيره من البراهين ويمكن ان يقال المقصود  
ان وجوب الانتهاء الى البسيط لا يكفي في ابطال التاليف من الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من التمسك ببرهان التطبيق وغيره وان كان ذلك

التسك في الاجزاء الخارجية وانت تعلم ان المركب الخارجي العددي حقيقة منحصرة في العدد اعلم ان التركيب عبارة عن اجتماع الاجزاء  
الكثيرة بحيث يصح اطلاق اسم الواحد عليه هو لا يخلو اما ان يكون بينها مناسبة بالاجزاء وغيرها بالصيد امر واحد بحيث تترتب عليه الاجزاء  
ما تترتب على الاجزاء ولا يكون على الاول يكون التركيب حقيقيا وعلى الثاني يكون اعتبارا ثم المركب الحقيقي اعني الذي بين اجزائه مناسبة على نحو من هذه  
وغير عددي اما العددي فهو الذي وحدته وحدة العدد العارض له وانما هذه هي الاثار العددية منحصرة في العدد ولما اشتهر ان الكلية  
والجزئية من عوارض الاحتمال حقيقة واجزاؤه وحدت بسيطة فاما المركب الخارجي الغير العددي كما يحسب المركب من اليدوي والصورة وان كان عدديا  
من حيث العدد والعارض له لكن من حيث الذات حقيقة واحدة متعينة من المادة والصورة فتركيبه مع قطع النظر عن العدد العارض له فهو غير  
عدوي وهذا المركب هو الذي لا بد له من الاجزاء الصوري البسيط بحسب الخارج يكون به فعلية هذا المركب والا لولا ان يكون هذا الجزء بسيط لم يكن المركب فعلية  
لان ان فرض فعلية الجزء الصوري البسيط بجزء آخر بسيط كان فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء بالجزء الاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء بجزء آخر  
كان فعلية المركب بهذا الجزء بالجزءين الاولين وهكذا فلو لم تكن الاجزاء الصورية متعينة الى الجزء الذي فعلية بنفسه لم يكن المركب فعلية فلو لم يكن  
مركب حقيقي من الانتهاء الى بسيط حقيقي واذا ثبت انتهاء المركب الخارجي الى البسيط الحقيقي ثبت انتهاء المركب العقلي ايضا الى البسيط الحقيقي بناء  
على التلازم بين التركيبين وادور وعليه بان ان اريد ان الافعالية للمركب حقيقة اما الفعلية لجزءه الصوري وهو واسطة لفعلية المركب واسطة في العرو  
فمعمم بل للمركب ايضا فعلية حقيقة وان كانت بواسطة الجزء الصوري واسطة في الثبوت وان اريد ان الافعالية للمركب بالذات بمعنى عدم الواسطة  
في الثبوت بل بواسطة الجزء الصوري واسطة لك فمسلّم لكن لا يلزم الانتهاء الى الجزء الصوري البسيط في الخارج وقوله والالم يكن آه انما لم يكن  
فعلية المركب بواسطة الجزء الصوري واسطة في العرو بل فعلية المركب بواسطة فعلية الجزء الصوري واسطة في الثبوت وفعلية هذا الجزء  
الصوري يكون بواسطة جزئ صوري آخر واسطة في الثبوت وهكذا فان قلت ما به الفعلية لا بد ان يتصل الى امر يكون فيه فعلية صرفة ولا يكون  
فعلية مستفادة من جزئه آخر يقال ما لا بد منه في المركب من امر به الفعلية وان كانت فعلية مستفادة من جزئه آخر ولا يلزم تحقق ما بالعرض بمعنى  
ما بواسطة الغير واسطة في العرو بل بالذات وان ازم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في الثبوت بدون ما بالذات اسي ما لا  
واسطة فيه اصلا لكن استحالة غير غيبية واجاب عنه بعض الاكابر من ان حاصل كلامهم في ان الجزء الصوري بسيط لانه مبدأ الفعلية  
المركب فلو كانت مركبا لوقف فعلية المركب على جزئه الصوري فلو تركب من جزئ صوري آخر لوقف المركب عليه فلو ذهبت الاجزاء الى غير  
لم يكن للمركب فعلية لان الغدائم سلسلة الاجزاء الصورية باسرها باسرها لا بد من استناد كل منها الى الواجب بالذات لا بالذات ولا بواسطة لان  
في علة كل جزئ صوري جزئ صوري وهو ممكن مثل الاول فيجزو عليه العدم واذا جاز العدم على الاجزاء الصورية باسرها باسرها لا جاز الغدائم المركب باسرها  
وان لم يجر عده مع بقائها فلم يجب فلم يوجد فلا يكون له فعلية وهذا البعدي جاري في كل مركب من الاجزاء الغير المتناهية بحيث لا ينتهي الى حد  
حقيقي وان لم يكن اجزاء صورية لان فعلية المركب موقوف على اجزائه وفعلية اجزائه على اجزائه فلا يكون سلسلة للمركب منتبهة الى ان  
بالذات ليستحيل عددها باحالة فيجزو وقوع العدم على كل من الاجزاء باسرها باسرها فعدم على المركب فلم يجب فلا يتحقق فعلية المركب من الاجزاء  
الغير المتناهية بحيث لا ينتهي الى الاحاد الحقيقية واما اذا كان التركيب من اجزاء غير قنانية فلا يلزم هذا الاستحالة لان فعلية ح يتوقف على الا

وتكون واجبة بالاستناد الى الجاعل التام الواجب بالذات بوسطا وبغيره وسطا فلا يتبع فعلية المركب فقط بل انما كل كثره ولو كانت غير متناهية  
الى الاحاد الحقيقية وانما خضع الكلام بالجزء الصوري لان المقصود اثبات الانتهاء في الاجزاء الصورية لانه في صدقها تمام دليل جزئية الوجود والوجود  
بان يكون جنسا او شئ الجنس بانه يلزم تركيب كل موجود من اجزاء غير متناهية لان بعض اجزائه الوجود فلا بد من خبر آخر وكذا الكلام فيه فالوجود  
جزء مشترك واحد الكثرة في الجزء الآخر المختص وهو الجزء الصوري وهذا الكلام في غاية المتناهي ويصح على ذلك التقدير اي على تقدير عدم انتهاء  
المركب الى البسيط لا يكون في المركب جزء بالقوة لان كون الجزء فيه بالقوة يستلزم الانتهاء الى البسيط بل يكون جميع اجزائه على هذا التقدير  
بالفعل فيكون كل جزء غير قابل للتقسيم والا لكان بعضها بالقوة فيكون بسيطا حقيقيا فيلزم التركيب منه والظاهر ان المراد بالتقسيم اقسام  
من التسمية الى الذاتيات والقسمة الى الاجزاء المقابلة لية الاقسمة الى الاجزاء المقدارية فقط لان الكلام هنا في اجزاء الميتة والحاصل انه اذا كان جميع  
الاجزاء حاصلة بالفعل فمنه ملاحظتها اجالا من دون ملاحظة تفصيلها يحكم قطعا بانما احاد حقيقة وان كان عند ملاحظتها تفصيلا كثره  
مخفضة ولا واحد هناك فلماذا وان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل فيكون بسيطاً في مرتبة ميتة مع قطع النظر عن ملاحظة الاضافات لاننا انما  
نكون في مرتبة التفصيل والكلام انما هو في مرتبة الاجال فتدبر قوله فانما اذ يعني ان الجبر والعرض من اقسام الموجود الخارجي والوجود والاعتبار  
فلا يكون من اقسام الجبر والعرض اللذين هما من اقسام الموجود الخارجي وما يقال ان الوجود اذا كان امر اعتباريا فقد ثبت المطلوب لان الامر  
الاعتباري لا يمكن ان يكون جزءا من الامر المعنى واللا يلزم كونه امر اعتباريا فليس بشئ لان الامر الاعتباري جاز ان يكون جزءا اعتقاديا للوجود  
الخارجي وان لم يجز ان يكون جزءا خارجيا لبار على شئ وجوده والكل الطبعي في الخارج والاما ذكره الشارح قدس سره ومن احتمال كون الشئ  
مندرجا تحت المتصف بذلك شئ فظاهر السقوط لان راجع المعلوماتية والمفهومية وغيرهما من الكليات التي يتكرر انواعها تحت المتصف بها  
فالعلومية مندرجة تحت ماهو متصف بالمعلوماتية اعني العلوم والمفهومية مندرجة تحت ماهو متصف بها واذا الوحدة مندرجة تحت مفهوم  
الواحدة الكلية مندرجة تحت مفهوم الكل وهكذا في غير ذلك ان يكون الوجود مندرجا تحت شئ متصف بالوجود اعني الوجود وفيه ما اذا واد بعض الكثر  
ان الشارح اراد بالانصاف في قوله تحت المتصف بذلك شئ الا انصاف الذي يكون في الاجناس والفصول يعني ان الوجود ولو كان جزءا لكل  
موجود فيكون جزء الجبر والعرض فلماذا ان مندرجا تحت لان شئ لا يكون مندرجا تحت المتصف بشئ انصاف الجبر والفصل والوجود على  
هذا التقدير موجود يعني فلا يكون مندرجا تحت المعلوماتية منه من شئ وهذا بخلاف المعلوماتية ونظرا لانه الحق ان المعنى الوهمي سواء كان جزءا  
مندرجا تحت مقوله من المقولات ولا يتبع ان يكون جزءا من الجبر والوجود وذلك لان المعنى الوهمي باهو مفهومه في الغير باهو مستغن بنفسه  
ذاته فلا يمكن ان يتقدم بالمفقر لذاته واللا يلزم اجتماع المتناهيين بحيثية واحدة في ميتة واحدة ضرورة ان الاجزاء الخمسة كل واحد منها متحد بميتة  
ذاته ووجوده وقوله في بحثه اذ حاصله ان ما ذكره المصنف في ثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود وظواهره او ما من ان ماصدق عليه احد باهو عين السواد  
عالية الآخرة وليس له ميتان متمايزان والا لكان للميتة ميتة متميزة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان الوجود ايضا ميتة اخرى حتى يمكن  
قيامها بميتة السواد في الخارج كما ان الجسم ميتة خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد ميتة اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج  
فكان للميتة قبل انضمام الوجود اليها وجودا فليزيم المحذورات التي مرت لا يتم اصلا لاننا نريد على عدم امتيازها في الخارج يعني ان ما ذكره المصنف



انما يدل على انتفاء التمايز الخارجى بينهما ويحصل بان لا يكون للموجود هوية خارجية اصلا لعدم الاختيار بينهما فى الخارج لا يستلزم ان يكون احدهما  
بعينه الاخرى بالذات كما هو المطلوب بل يجوز ان يكون عدم الاختيار بينهما بان لا يكون للموجود هوية فى الخارج اصلا فلا يتم التقريب فيه  
نظرا لانه اذا لم يكن للموجود هوية خارجية لا يكون له هوية اصلا لا انتفاء الوجود والذى عند التكميل ليس ان التكميل لما نفى الوجود والذى نفى عنهم  
لا يكون الوجود وهوية هوية اصلا فلو لم يكن له هوية فى الخارج لا يكون له هوية اصلا لا انتفاء الوجود وفى الوجود وفى الخارج مع ان المبدأ حاكمته  
بان له هوية فى الواقع فيكون هويته عين هويته السوداء والى صدق عليه احد باعين ما يصدق عليه الاخر او ليس فى الخارج هويتان متغايرتان  
حتى يكون كل منهما هوية واحدة فما يصدق عليه احد ما يصدق عليه الاخر فثبت المطلوب ويرد عليه ما افاد بعض الاكابر فانه ان وقعت  
الانترعيات ليست باعتبار وجودها الهوى كيف والضرورة حاكمته بان اتصاف الموجودات بالادوات الانتزاعية مما لا دخل فيه لوجودها  
الذاتية وانما ذكرها كناية على بل مدعى واقعية الانتزعات كون مناشئها فى نحو وجودها الواقعي حيث يقع انتزاعها عنها فهذا النوع من الواقعية وجوب  
يرتب عليها آثارا بانها النوع من الواقعية وجودها لا يندو وجود الوجود والخارجى فى ترتيب الآثار لعدم كون الوجود ذات هوية بالذات غير يربى الاستحالة  
ولا يلزم على منكري الوجود والذات ان لا يكون للانتزعات هوية اصلا فى الواقع بل له هوية موجودة بوجودها والمناشئ والاما فلا سفة فهم ايضا قالوا  
بهذا لانها وان كانت من الموجودات الذاتية لكن الوجود والذاتى لغوى الاتصاف بالوجود وغيره من الانتزعات قال فى الحاشية يلزم على  
ما ذكره المصنف ان يكون الادوات العقلية كلها عين وهو قائل بما لا يلزم فالب علم ان حاصل ما ذكره المصنف ان النزاع ليس هو عدم الوجود بل هو  
افلا يلزم للعاقل ان يقول مقدم الوجود والسودا واحد بل الذى يصلح للنزاع الوجود والتحقيق الذى هو مصداق الوجود والمصدرى ونشأ انزع  
هو المعجز بالذات وهو هوية لما اشتبه فيهم ان الوجود والتحقيق فردا لوجود المصدرى وليس فى الخارج هوية الوجود وغاية لمعية للموجود ومنهية احد  
الى الاخرى بل بينهما هوية واحدة هي بعينها هوية السوداء وهي بعينها هوية الوجود والذى عليه مناط الموجودية والالكان هناك هويتان احدهما  
تقدم بالاخرى ولما كان الضمان احدهما بالآخرى غير معقول ويلزم ان يكون للسودا وجود قبل الوجود وقال المصنف المشايخ انهم موافقون  
لما شيخ الاشعرى في كون هوية الوجود والذاتى مصداق الموجودية وهوية الموجود فى الخارج واحدة وانما قالوا بزيادة الوجود بحسب المنه فظهر انه  
اليلزم على المصنف ان الانتزاعية لها هوية حتى يحتاج الى التزامه واما التزام الشارح بقوله كان جمعا على تلك الذات موافقة لقوله لم يكن  
لاستحالة فالاولى هو تمسك بالاطلاق العربى والتمام يابى عنه الحق انه ليس تمسكا بالاطلاق العربى بل مقدمة بانه عند الحاشية  
ان الوجود وسائر المعاني المصداقية لا يخل على معروضاتها موافقة وانما هو على تقدير الاتحاد بحسب المعلوم على تقدير الاتحاد بحسب الصدق  
انتهى الا يقال ما هو المصنف من اتحادهما بحسب الهوية والصدق انه ليس فى الخارج الاسود والعقل متزوج الوجود عنه لانها ذاتية الضمائية او  
انتزاعية والحاصل ان هوية السوداء مثلما موجودة فى الخارج بمعنى ان الموجود فى الخارج نفس السوداء وهو بنفسه فانه منشأ الانتزاع الوجود وغيره  
ان يعبر به بالحاشية تفهيمية انضماما وانزعاجا حتى يكون مصداقا للحد والمنشأ الانتزاعية والاحدية التعليلية اعنى الاستدلال بالاعمال الخارجية  
عن المصنف فاما معنى التمايز اذ فيه كما عرفت مفصلا مع الايراد على المصنف كمثل الشارح او ليس غرضه ان السوداء له هوية خارجية فتد  
مع هوية الوجود حتى يرد ما ورد الشارح لا يقول بل ليس له بعينه عن عبارة المصنف وهو قوله ان ما صدق عليه السوداء بعينه ما صدق عليه

فانه بطاهره يدل على ان الوجود ذاتي الخارج وهي بعينها ذات السوداء وعلى ما قرر المحجب ليس في الخارج الا ذات السوداء والوجود متفرع عنها  
ياي عنه الوجود التي تفعلها من الشيخ الاشعري كما ينظر بالتأمل فانها مثل على اتحاد الوجود والسواد بالذات لا على اتحادها بالعرض والحق  
ما قررنا مراراً ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والمهية حمله عليها محلاً بالذات وهو عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود  
الحقيقي الذي هو مصداق الحمل بعينه هو الوجود ونحوه والشيخ الاشعري وما ذكره المصنف في الباب ان الالغاية ما في الباب ان المصنف يقول ان الوجود  
هو مصداق الوجود والمصدرى وفوله ولذا عجز عن مصداق الوجود والمصدرى بالصدق عليه الوجود والمراد منه انشاء الاشياء والاطلاق لغرض من انشاء  
الاشياء مثلاً في كلامهم فمثل قوله بل باس المعقولات الثانية أي ان الوجود والشيئية من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية  
هي التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يخادى بها امر في الخارج واورد عليه بان الوجود والشيئية وامثالها لا تعرض  
للاشياء من حيث انها في الذهن بل هي من العوارض التي تعرض للاشياء في نفس الامر ولا تحصل لشيء وقال اعلم ان المعقولات  
الثانية امران الاول ان يكون الذهن ظرف الوجود لان يكون الوجود الذي شرطه العرض اوقية المعرض اعلم ان المحقق الدواني قد عزم  
ان المعقولات الثانية هي العوارض الذنبية التي تعرض لشيء في الذهن على ان الذهن فقط ظرف العرض والخصوص الوجود والذهني مدخل فيه  
على انه شرط لا قية في المعرض وظهر ان الاشئية والوجود والطلق والوجود والخارجي من هذا القبيل فزعم بعضهم ان المعقولات الثانية هي العوارض  
الذنبية للمعقولات باهي معقولات على ان يكون الذهن ظرفاً للعرض والوجود والذهني بخصوصه قية المعرض والمحشى قدر الذمهمين بقوله  
اي لو كان الوجود والذهني شرطاً للعرض اوقية في المعرض لخرج الوجود ونحوه كاشئية والوجوب والامكان من المعقولات الثانية  
وذلك لانه لم يشترط في عروض هذه العوارض الوجود والذهني بخصوصه وليس بخصوص الوجود والذهني مدخل في عروضها بل هي من العوارض التي  
تعرض للمهية من حيث هي هي من غير اعتبار شرط وقيد والمراد بعدم اشتراط الوجود والذهني عدم اعتبار كون شرطاً اوقية لا اعتباراً بعدهما في الحقول  
الثاني قسمان قسم لا يشترط فيه الوجود والذهني وان كان ظرف عرضة الذهن فقط كالوجود والشيئية وامثالهما وقسم يشترط فيه الوجود  
الذهني كالكلية والجزئية وامثالهما وهذا القسم هو موضوع المنطق ولو كان الوجود والذهني شرطاً لعروض المعقولات الثانية مطلقاً لزم  
انحصار المعقول الثاني في العوارض الذنبية التي بحيث عنها وعن احداهما في المنطق وخرج المعقولات الثانية البهوت عنهما في الفلسفة الاولى والحق  
بكون الوجود والذهني قية المعرض للمعقولات الثانية في غاية السهولة اذا المتصف بالمعقولات الثانية نفس الاشياء الموجودة في الذهن الذي مع  
قيه الوجود والذهني غاية ما في الباب ان يكون الذهن ظرفاً للعرض قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على نحو الاول  
ان يكون الذهن ظرفاً للعرض فقط والثاني ان يكون الوجود والذهني شرطاً لعروضه ايضا والاول بحيث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والخصوص  
والثاني بحيث عنه في علم المنطق كالكلية والجزئية انتهى اعلم ان النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية تطلق الاطلاقين الاول اطلاقاً على ما يجب  
عنه في حكمة ما بعد الطبيعة كالوجود والشيئية والوجوب والامكان وامثالهما والثاني اطلاقاً على ما يجب عنه في المنطق كالكلية والجزئية وامثالها  
والثانية اخص من الاولى بحسب المعنوم والصدق والقوم قد غفلوا عن الفرق بين الاطلاقين فساقوا الاطلاقتين مساقاً واحداً فضلوا  
واضلوا وقد تنبه على الفرق بين الاطلاقين صاحب الافق المبين حيث قال المعقولات الثانية حيث تحتل موضوع الحكمة الميزانية لتي

هي لكيال العلوم ليست هي العقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمها ما قيل في الطبيعة كما يقال الوجود والشيئية من العقولات الثانية وان الاول توخذ  
 انخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية والثالثة حيث توخذ موضوع حكمه الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية  
 التي يكون مطابق الحكم والحكمي عنه في حملها على المفهومات وانظر اعلمها هو تقرر المفهومات في الذهن ونحو وجودها انتهى على ان القضايا  
 المعقودة بما فيها منيات وهي كالحمل والوضع والكليات والجزئية والفردية والخصية والذاتية والعرضية والجنسية والفضلية والتنوعية وكل المحمولات  
 الماخوذة من هذه المبادي كالحمول والموضوع والكل والجزئي والفرد والخصية والذاتية والعرضية والجنس والفصل والتنوع والقضية والجملة  
 والتناقض والعكس والطرفين والوسط وقانص الحقيقة القصدية وقانص الحكم القصدية فليس في معقولات في الدرجات الاول كالحمول  
 والجسم والماشي والضاحك للانسان وتستند اليها هذه المعقولات الثانية وتعرض مفهوماتها في الذهن ولا تقع الا في العقود الذهنية لان  
 المحكوم عليها بالمحمولية والموضوعية او الكلتية والجزئية مثلاً بحسب التحقق في الاعيان شئ واحد وكل بحسب الوجود في الذهن الا في الحقائق العقلية  
 الذي هو طرف الخلط والعري افليس من السببيين تفرجك ان الحكمي عنه بما يخصه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان كسبب  
 الذهن انما هو حال الشئ باعتبار وجوده في ذلك الطرف على انه متميز عن غيره والموجود في الاعيان شئ واحد لا يتميز بحسب المحمول  
 ولا الطبيعية عن الفرد ولا الذاتي عن نفسه الذاتي ولا مسند ومن الكلتية عن الجزئي اولسبح بحسب ذلك الوجود الا الخلط العرفي فاذن  
 ليس مطابق الحكم بشئ من هذه المفهومات المحمولة او المبادي العارضة الا ان وجوده مفهوم المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري من انحاء الظاهر  
 الذهنية ثم بعض هذه مما لا يصح ان تليق المفهوم الابا اعتبار وجوده في الذهن كالكلتية والخصية والحمل والوضع وما شاكلها وبعضها ليس  
 المفهوم باي ان يتزعم منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك تمييز منقصة اذ ان كان مخلوط غير متميز بحسب الاعيان فاذن لا يميز  
 منه ذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقد ذهنياً ومطابق الحكم في تقرر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفرد غير مخلوط بحسب ذلك  
 مثل الجزئية والذاتية والطبيعة وما ضاهاها والمعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمها ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية  
 ومفهوم كذا ليس منها فانما توخذ على وجه عام ما توافر عليك في العوارض الانترعية التي لا تحمل على شئ ماني الاعيان على انها هو ومن الذاتيات  
 كما في الصفات العينية ولا يحدى بها خصوص حال في الوجود والعيني كما في الاضافات والسلوب المنتزعة من شئ بحسب حال في نحو  
 وجوده العيني ولا يكون عروضا معروضا من جهة اقتضاء من طبيعة لذلك كما في لوازم المهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجود  
 وكل المهية والموجود والشئ والممكن والواجب ومشاكلها تمام المعقولات الثانية بهذا الوجه العام لانها ان لا تقع الا في العقود الذهنية  
 اذ بها يكون مطابق الحكم والحكمي عنه بانفس الحقيقة المتقرة بما هي متقرة في نفسها لا باي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه كما في مطلق  
 الوجود والشيئية والامكان والوجود واشياها وان كان ظرف العروض هو الذهن فتصدق العقود حقيقة كقولنا الانسان موجود واشئ  
 او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصدق الحمل في الوجود والشئ بانفس المهية المتقرة من الجاعل في الممكن بالذات المهية بما هي ليست  
 نفسها متقرة ولا المتقرة وليست بذاتها متقرة بالوجودية والضرورية لا بالوجودية وفي الواجب بالغير من حيث هي مستندة الى اللة  
 هو بما يكون حكمي عنه هو المهية المتقرة في الاعيان بما هي متقرة في الاعيان في الحقائق العقل كما في الوجود في الاعيان والشيئية في الاعيان

وامكان الوجود والعيني ووجوب الوجود والعيني وان لم يكن المهيئة العينية من حيث كونها في نحو الوجود والعيني على وضع معين او نسبة خاصة بقيا  
 الى شئ اخر عيني كما يكون في الفوقية والعمى ولذلك لم يكن العقود بها خارجية لمصادق الحمل فيها لانه العقل نفس الحقيقة المتقرة في الاعيان  
 من الجاعل او الحقيقة المتقرة في الاعيان بما هي بنفسها ليست متقرة في الاعيان ولا لا متقرة في الاعيان وليست بذاتها ضرورية للموجودية  
 في الاعيان ولا لا ضرورية للموجودية في الاعيان او المهيئة المتقرة في الاعيان من حيث اقتضائها الجاعل والقضاي المعقودة بها حقيقات متناهية  
 بحسب تحقق مصادقاتها والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى وقد ريت ان القضاي المعقودة بها لا تكون  
 الا ذهنيات فاذن قد استبان ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما قبل الطبيعية يعقد بها العقود بصنفها الحقيقية والذهنية ودون الخاتمة  
 لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى المسلف ذكره وان قلنا ان الانسان موجود او ممكن بالذات  
 حقيقية لا ذهنية ولكل قولنا زيد موجود او شئ في الاعيان او ممكن في وجوده والعيني يصديق حقيقية لا ذهنية كما يجازي عمر ولا خارجية كما يجازي  
 تخيل هذا الكلام مع حذف بعضه وهذا الكلام وان لم يخل عن المناقضة بوجوه شتى لانه يفيد ان المعقول الثاني يطلق على عنيين الاول  
 ما يكون مصداق نفس الموجود الذهني بما هو موجود ذهني ويكون حاكيا عن حاله ذهنية فمصادق هذا المعنى خصوص  
 الوجود والذهنية وبما هو موضوع المنطق والشئ اني ما يكون مصداق نفس الشئ من دون ان يقوم به امر في الخارج  
 وان يتركب بمقاييس اخرى او بانقضاءه فاجابة او باقتضائه من جهة الموصوف كالوجود والشيئية وغيرها والمعقول الثاني  
 بهذا المعنى لا يجب ان يعقد منه قضية ذهنية بل قد ينفقه حقيقة الفرض وهذا هو المحيوت عنه في علم ما بعد الطبيعة نظرف عرض المعقول الثاني بهذا  
 المعنى ليس خصوص لجانا الذين فالذين ليس ظرفا لعروض بل ظرف عرضة تطلق نفس الامر مع قطع النظر عن الذين والخارج فاقول بان  
 المعقب في المعقول الثاني المحيوت عنه في علم ما بعد الطبيعة ان يكون الذين ظرفا لعرضه فقط وهو خطا بغير الاصل فلاحظ ان المعقول الثاني بهذا  
 المعنى هو ما يجب عنه في علم الميزان والوجود ونحوه ليس من المعقولات الثانية المحيوت عنها في علم الميزان او ليس ظرف عرضها الذين فقط بل  
 اي ما ذكر من ان المعقب في المعقولات الثانية ان يكون الوجود والذهني ظرفا لعروض لان يكون الوجود والذهني شئ والعروض اوقيد المعروض  
 معنى قوله من حيث انها في الذين قال في الحاشية الظاهر ان هذه الحاشية تقييدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة بعرض وعلى  
 كل تقدير لا يخلو الكلام عن المسامحة لان الاول يدل على كون الوجود والذهني قيد المعروض كما نرى العلامة القويحي والثاني يدل على كونه شئ  
 العروض لما توهم المحقق الدواني والا في حذف هذه الحاشية والاتقاء بقوله في الذين كما وقع في بعض العبارات انتهى يعني بعبارة الشارح  
 حاشي شرح التجربة حيث قال في تفسير المعقولات الثانية هي ما يعرض للمعقولات الاولى في الذين ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وان كان عبارة  
 في حاشية شرح المطالع والله على ان الوجود والذهني بخصوصه خلا في عرضه فتأمل واحترز عن العوارض الخارجية وهي ما يكون بخصوص الوجود  
 الخارجي مدخل في الاتصاف بها سواء كانت انضمامية او تترائية والثاني ان لا يكون الخارج ظرفا لعروض ويضع عليه ان لا يكون فردا محجوبا  
 في الخارج قال في الحاشية وجه التفرع ان المراد بان لا يكون الخارج ظرفا لعروض ان لا يكون الانطباق والحمل بحسب الخارج فيلزم ان لا يكون  
 العروض من حيث هو فرد موجود وان في الخارج انتهى اعلم المحقق الدواني قال ان كون مفهوم من المعقولات الثانية لا ينافي ان يكون له فرد موجود

في الخارج بكل عليه مواطاة اذا كان المفهوم عارضاً في ضمن حصصه للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من العقولات الثانية واما  
ذلك المفرد موجودا خارجياً قال صاحب الافق المبين ان يختلف مفهوم واحد ثباتاً في العقولتين واوليتها باختلاف ما حضيف اليه من الحقائق  
العينية وما هو معقول ثانياً لا يكون حقيقة متداخلة في الاعيان اصلاً بل يكون الحقيقة متداخلة في الاعيان او الحيوان او الفلك مثلاً ثم يتبرع  
منها الوجود والشيئية في لحاظ العقل والحق انه ان اراد المحقق الدواني يكون المعقول الثاني موجوداً في الخارج باعتبار فرده ان يصدق عليه  
بالمواطاة ولو صدق عارضياً لموجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من العقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك انما يتحقق في الحقيقة  
دون المبايعة لان المبدأ لا يصدق مواطاة الاعلى ما هو داني له فلا معنى لوجوده في الخارج اصلاً وان اراد يكون موجوداً خارجياً باعتبار فرده  
ان نشأ انتزاعاً موجوداً خارجي فغنيه ان نشأ انتزاعاً لا يكون فرده المبدأ اذ فرده الكلي لا يصدق عليه الكلي مواطاة فليس الانسان فرده المقيام  
والعقد وان كان نشأ انتزاعاً وهذا معنى قوله لا يحاذي بها امر في الخارج واخر بغيره عن لوازم المهية ان كان الانسان فخرج لوازم المهية مستندة  
الى اللاحق الثاني المعية في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض فهذا المعنى متحقق في لوازم المهية ايضا وليس ظرف عرضها  
الخارج وان اراد ان يخرجها مستندة الى ما تفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرده موجوداً في الخارج فغنيه ان افراد لوازم المهية ايضا  
الافراد التي تلك الحواض فغنيه لما ليست بموجودة في الخارج لانها انتزاعية واما قال بعض الفضلاء من نظائر كلام المحشي ان اللاحق  
عن لوازم المهية بناء على ان حيثية الاقتضائي للملزمات بحسب نفس تقريرها مطلقاً او باعتبار مطلق الوجود ويقوم مقام اصل اللوازم  
ليس بشئ اذ لوازم المهية ليس عرضها في الخارج وليس فرده من افرادها موجوداً في الخارج والقول بان حيثية الاقتضائي للملزمات يقوم مقام  
تأصل اللوازم خفيف جداً ما يتوهم ان الوجود والواجب فرده للوجود والافراد الخارجية فاده الموجود مع ان الوجود والموجود من العقولات الثانية  
اعلم انه قال العلامة القوشجي انه لما تحقق في الخارج فرده من افراد الوجود المطلق اعني الوجود والواجب كان الوجود والمطلق بايطابقة في الاعيان  
فكيف يكون الوجود والمطلق من العقولات الثانية فانها عبارة عما لا تعقل الاعراض المعقول آخر ولم يكن في الاعيان بايطابقة وهذا ساقط  
لأنما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان مفهوم الوجود المطلق من حيث انعاض ليس بايطابقة في الاعيان وان كان له  
من حيثية اخرى مطابقة في العين فهو معقول ثانياً باعتبار حصصه العارضة للمباني في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم  
ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجوداً فيه باعتبار الذي هو به معقول  
ثانياً كالخصص في مثالنا على ان صدق الوجود والمطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه  
موجوداً في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم كون فرده من الوجود وموجوداً خارجياً لا ينافي كونه معقولاً ثانياً اذ قد عرفت ان الوجود والمطلق الذي  
هو من العقولات الثانية لا يمكن ان يكون له فرده موجود في الخارج اصلاً على ان القول بان صدق الوجود على الواجب تعالى لعله صدق عقلي  
عالم يحصل اذ لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقلياً لتوقف على وجود العقل والمقدمة المشهورة غير صحيحة عندنا لتوقف ايضا على  
بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق الوجود على الواجب عقلياً والتوقف على شئ في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل بما  
ان لان الوجود والواجب ليس فرده للوجود والمصدر بل للوجود الحقيقي وهو ليس من العقولات الثانية وافراده هو الوجود بحسب الحقيقة

هي انحصار الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والخاص ان الوجود يطبق على معنيين الاول مغناه المصدرى الانتزاعى والثانى الوجودى الحقيقي  
 الذى هو منشأ الانتزاع المعنى الاول فالمعنى الاول من المعقولات الثانية ولا يوجد فرد منه فى الخارج وافردة مخصصة فى حصصه فلا وجود له فى الخارج  
 اصلا لانى ضمن الحصص ولا فى ضمن الفرد واما المعنى الثانى فهو عين الواجب سبحانه وهو ليس عارضا اصلا فكيف يكون من المعقولات الثانية  
 وقد يجاب بان المراد من لفظى كون فرد المعقول الثانى موجودا فى الخارج ما يصدق عليه المعقول الثانى صدقا ذاتيا فالطابع الموجود بوجوده  
 الفردى ذاتيات الفرد دون عوارضه فالذاتى يوجد بوجود الذات لا اتحادها وبها وجود الخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه  
 من الافراد والوجود الفردى هو عين الواجب سبحانه وان كان فردا للوجود المطلق لكنه اذ ليس ذاتيا له ليس فردا حقيقيا الى حتى يلزم من وجود الفرد  
 الواحدى فى الخارج وجود ما يطابق المعقول الثانى فى الخارج فان قيل صدق المحمول على الموضوع مطلقا فيقتضى اتحادها فى نفس الامر سواء  
 كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا ليرتقال الذاتى متحد بالذات مع ما هو ذاتى له والعرضى انما يتحد مع المعروض بالعرض والمراد هنا هو الاتحاد  
 بالذات فان قيل قد اعتبرتم فى المعقول الثانى ان لا يكون الخارج طرف العروض مع ان الوجود والخارجى من المعقولات الثانية والمنهية  
 به فى الخارج فيكون الخارج طرفا لعروضه وكذا قد اشترطتم فى المعقول الثانى ان يكون الذهن طرفا لعروضه لان يكون الوجود الذى شرطنا  
 للعروض اوقيد المعروض مع ان الكلية والجزئية من المعقولات الثانية وبما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون  
 الوجود الذى منى فيه المعروضها قلنا ليس فى الخارج الالهية ثم العقل يضرب من التحليل نيزع عنها الوجود ويصفى عنها فكلون الممثلة معقولة للوجود  
 فى هذه الملاحظة وهى من مواطن نفس الامر ثم بما يطلق الاتصاف على كون الممثلة فى ظرف ما بحيث يصح انتزاع الصفة عنها لكنه فى الحقيقة  
 ليس اتصافا بالكلام صريح فى ان المراد بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف فى لحاظ العقل واعتبار الموصوف متصفين  
 بالوصف لا كون شئ بحيث يصح انتزاع الوصف عنه وعلى هذا يكون ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس فى الخارج  
 الا موصوفات ثم العقل يضرب من التحليل نيزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية ولا  
 لوازم الممثلة خارجة عن تعريفها لانها انتزاعية فيكون ظرف عروضها الذهن فقط ولا يكون ظرف عروضها الخارج اذ ليس فى الخارج للافتراض  
 ثم العقل يضرب من التحليل نيزع عنه تلك اللوازم والاضمالات الممثلة معارة عن الوجود ووصفها اياها انها حكاية الاتصاف وليس تقاضا  
 فان وصفه اياها به ليس الا بملاحظة الخلط بينهما فيكون ذلك حكاية الخلط والجملة ملاحظة الذهن ظرف حكاية الاتصاف لظرف الانضمام  
 ثم اجاب عن قوله وكذا الكلية والجزئية اه بقوله ثم حشيتة كون شئ صورة ذهنية مغايرة لحشيتة كونه موجودة فى الذهن وان كانت مستلزمة  
 لها فان الاولى حشيتة حصول الشئ فى الذهن والثانى حشيتة وجوده فى نفسه حاصل ان شئ الذهن له اعتبار ان اعتبار كونه موجودا فى الذهن  
 وقائمه وكنتفا بالعوارض الذهنية واعتبار كونه موجودا فى الذهن بنفسه والمراد بحشيتة كون شئ صورة ذهنية حشيتة الاولى وهذه الحشيتة  
 مغايرة لحشيتة كونه موجودا وهى وان كانت مستلزمة لها والكلية والجزئية يتعلقان بالصورة الذهنية بالاعتبار الاول الذى هو وجوده  
 للصورة الذهنية بالاعتبار الثانى الذى هو وجوده ذهنى فى نفسه فلم يكن الوجود والذهنى شرطاً لعروض الكلية والجزئية ولا يخفى ان الصورة  
 من حيث انها قائمة بالذهن وكنتفة بالعوارض الذهنية شخص غير قابل للمشاركة فلا تكون معروضة للكلية اصلا والحاصل ان الصورة



الذهنية من حيث وجودها في الذهن شخص فوهي لا يمكن ان يصدق على كثيرين فلا يمكن ان يعجزها الكلية من حيث وجودها في الذهن فخال منية  
ثم ان الحاشي ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن موجودة في الخارج فيلزم كون الكلية واثالها من عوارض الوجود والخارج  
من حيث هو كاش ثم انه اجاب عن الوجه الثاني بوجه آخر وقال مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود والذهني للعروض وتقيديه للمعروض  
لا اعتبار عدمه بالعين ان كون الوجود والذهني قيد المعروض لا ينافي كونها من المعقولات الثانية كما ان الشرطية لا ينافي لان في المعقول الثاني عدم  
اعتبار شرطية الوجود والذهني وكونه قيد المعروض وعدم اعتبار الشرطية والتقييد لا يوجب اعتبار عدم الشرطية وعدم التقييد او يجوز  
ان يكون الوجود والذهني قيد او شرطاً ولم يعتبر بما قررنا ظاهره ان طرف الاقصاد المهمة بالوجود والملاحظة دون الذهن والخارج  
التحقيق في هذا المقام ان الوجود والمالم يكن صفة زائدة على المية بما رخصت لها في نفس الامر بل هو نفس الصيغة المصدرة في نفس الامر  
المتفرقة عن نفس المية المتفرقة في الاعيان او في الازمان فمصادقه ومنشأ انتراعه هو مصداق الاتصاف به وهو نفس الذات  
المتفرقة في العين او في الذهن فالوجود المطلق مصداق نفس الذات المتفرقة مطلقاً فطرف الاتصاف بنفس الامر والوجود والخارج مصداق  
نفس الذات المتفرقة في الخارج فطرف الاتصاف به هو الخارج والوجود والذهني مصداق نفس الذات المتفرقة في الذهن فطرف الاتصاف به هو  
اوطرف الاتصاف عبارة عن الطرف الذي فيه مصداق الاتصاف والعنصرية المنعقدة بالاول حقيقة وبالثاني خارجية وبالثالثة ذهنية  
والاما توهم الحاشي من ان طرف المية بالوجود هو الملاحظة دون الذهن والخارج فليس بشئ لان طرف الاتصاف عبارة عن طرف مصداق  
لا عن طرف الحكاية والملاحظة العقل انما هو طرف الحكاية لا الحكمي غنة على ان الوجود وغيره من الموصوف لان الخارج ولا في الذهن ولا في الملاحظة على  
فانه قبل الانتراع ليس له وجود حتى ينضم الى شئ وبعد الانتراع قائم بالعقل لا بالوصف به وان كان المراد بالانضمام الحكاية يكون المية موجوداً  
فقد ليس انضمامها لا يخفى ثم ما ذكره جاري في جميع الانتراعات والعنصرية الخارجية لانها غير منضمة الى موصوفات في الخارج فيكون انضمامها  
في لحاظ العقل فيلزم ان يكون طرف الاتصاف بها هو الذهن واليه يكون طرف عروض اوزم المية لها هو الميزان اولاً وانضمامها الى الموصوفات  
الا في لحاظ الذهن وفطرية ما قرره الحاشي من كون الوجود ومعقولاً مناسباً ان المعقولات الثانية تشتمل المشتقات والمبادي لا كما زعم المحقق  
الدواني في الحاشية القديمة ان المعقولات الثانية مطلقاً هي المشتقات فانهم جعلوا موضوع المنطق وظاهر ان موضوعاً المشتقات كما خبر  
والفصل والكل والجزئي الاما يها ويدل عليه انهم فسروا بالعوارض والعارض هو الخارج المحمول والحق ما قال الحاشي او تنحصر المشتقات بكونها  
معقولات ثنائية وانتراع المبادي عنها تحكم بعض المشتقات لا تميز على المبادي الاممهم العنصرية وظاهر ان مفهوم العنصرية لا يجعل اليه معقولاً ان  
معقولاً ثانياً ولو كان منادى العنصرية الثانية على مفهوم العنصرية كانت جميع المشتقات معقولات ثنائية فانما ظاهر ان مفهوم المبدأ اذا كان خارجاً  
المعقول الاول في الذهن ولا يكون له عروض في الخارج فهو من المعقولات الثانية والا لا واشتقاقها من المعقول الاول ثانياً لا اشتقاقها على مفهوم  
المبدأ فانهم بان انضمامها المعقولة منها ذهنيات قال بعض الفضلاء ذهني على ان المعنوية في تقسيم العقول الى الخارجية والذهنية والحقيقية  
وجود والموضوع في طرف الاتصاف الحقيقي المستدعي للتمية بين الموصوف والوصف ولا شك ان الاتصاف بالمعقولات الثانية مطلقاً  
هو بحسب نحو وجود الموصوف في الذهن فان لم يكن الوجود شرطاً او شرطاً للعقد والحاصل منها كلها ذهنيات والحق ان العنصرية الذهنية عبارة

عن القضية المأكية عن الامر الذي والقضايا المحكوم عليها بالوجود والامكان والشيئية وغيره من المعقولات الثانية بالمعنى المستعمل في علم ابعاد الطبيعة  
قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية لكونها موجودة وعلية وزيد موجود وممكن ومعلول وقد تكون حاكية عن المعاني النفس الامرية  
مع قطع النظر عن الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقة وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون تلك القضايا ذهنية فالحكم يكون بالقضايا  
المعقولة بتلك المعقولات وذهنية مطلقا وحقيقية مطلقا باطل وليس طرف الاقصاف بالمعقولات المذكورة الذين فقط كما عرفت وبهذا  
ظهر ان اقال صاحب الافق المبين قد سبق نقل كلامه ان القضايا المعقولة من المعقولات الثانية قد تكون حقيقية وقد تكون ذهنية ليس بشئ  
هذا وتفصيله يستدعي بسط القول لوجوده ان كان المدعى اني ان كان مدعى استلين على زيادة الوجود في الواجب بالوجود المذكورة فنفى عينية  
الوجود الحقيقي الذي هو محل الخلاف فخره الوجود لا يدل عليه ان كان الادعى عينية الوجود والمصدر الذي ليس له وجود في الخارج فهو بديهي  
اولي الاحتجاج الى التنبية فضلا عن الاستدلال قبل ان يراد بالعينية ما هي بحسب محل الذات وبالزيادة نفسية لا بحسب محل الاعلى ونفسه ولا شك  
في صحة هذا المعنى في الوجود والمصدر واجب بان مرجع هذا المعنى الى عينية الوجود الحقيقي وزيادة فانه مصداق المحل ونشأ الاثر اعني نفسية  
المصدر بخصيص مفهومه مع عزل النظر عن مصداقه لا يتحقق الا بان يكون نفس حقيقة الواجب وهو المراد منها ونفيا بديهي اولي قوله الا ان  
ثبت آه قد سبق منا تحقيقه دلالة بان زريده بياننا فنقول لا ريب في ان العقل يتخرج من الموجودات معنى بديهي لا يعجز عنه يستوي وانما ان لا في  
الواقع مصداقا لكمة معني الاثر اعني تحققي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعقب وفرض الفارض والا لكان الحاكية عنها بالوجود وبجمل الاثر  
وهو مسفطة فلا يخلو اما ان يكون مصداقه ونشأ اثره نفس المتهية بلان زيادة امر عليها وبلعروض معنى بالان في نفس الامر او يكون نشأ اثره  
ومصداق حلا امران اما عليها عارضا لها انضماما او اثره عا واثاني بقطعا لانه ان كان عارضا كان متاخرا عن اقرار المتهية قطعا ضرورة تاخر  
العارض اي عارض كان عن اقرار العرض فلا يكون مصداقا للوجود بل متاخرا عن مصداق الوجود وبعبارة اخرى هذا الامر الزائد على المتهية  
العارض لما في نفس الامر ان يكون تحققي مترتبة نفس المتهية من حيث هي بل يكون عارضا لما في نفس الامر ولا الزائد عليها او لا يكون  
لكل بل يكون عارضا للمتهية بعد تلك المترتبة فالمتهية في تلك المترتبة اذات او ليست شيئا اصلا على الثاني يكون الاشياء محضا على الاول يكون  
مصداقا للوجود وقطعا قبل عرض هذا الامر الزائد فلا يكون هذا الامر الزائد مصداقا للوجود ونشأ الاثر اعني على تقدير كون الوجود عارضا للمتهية  
كان له قيام بالمتهية اما انضماما او اثره عا فيكون الوجود عرضا للمتهية موضوعا له فتكون المتهية متقدمة عليه بالموجودة تقدم الموضوع على العرض  
فتكون المتهية مصداقا للوجود وقبل عرض الوجود اما فان الموضوع في اصطلاحهم عبارة عما يكون شيئا متصلا قائما بالاعتقل تام الشئ فيل  
ان يقوم بالعرض الذي هو بالقياس اليه موضوع والمتهية بالقياس الى الوجود وليس لك ان ليس اما مترتبة تحصل قبل ان يقوم بالوجود انضماما  
او اثره عا فالوجود وليس عارضا للمتهية في نفس الامر فمن ذهب الى كون الوجود الزائد على المتهية عارضا لها لا يجد له من ان يقول ان الوجود عرض  
ولا يلزم من كونه عرضا ان يكون داخل تحت مقوله من المقولات كما هو مرسوم لمحشي واتباعه ثم ان قيام الوجود بالمتهية اما ان يكون انضماما  
وهو بديهي البطلان واما ان يكون اثره عا فيلزم كون الوجود موجودا بالوجود والمتهية فيلزم عرض الوجود وانفسه من غير تغاير وقد سبق انه مستحيل  
فالتحقق ان الوجود عبارة عن حاكية نفس الذات وليس معنى قائما بالمتهية املا الا انضماما ولا اثره عا حتى يكون عارضا لما في نفس الامر فالحكم عنه

هو نفس المية والوجود حكايه عنها وفيه الحكاية قائمه بالذهن لا بالمية فالوجود ليس عارضا للمية في نفس المالم ولا تحالها قايما بها في الواقع اذ لا يعقل تعري المية في مرتبة من المراتب عن كونها مصداقا للوجود ومصحى لانتزاعه ولا بد في العروض في نفس الامر ان يكون لذات المصروف مرتبة واقعية لا يكون هي مصداقا لكل العارض ومجرد مصداق لانتزاع معنى الوجود وعن المية لا يستلزم صحة كون الوجود من عوارض المية كما يزعجه المحقق الدواني واتباعه بل لا بد في عدم انتزاعه من عوارض المنتزع عنه في الواقع ان لا يكون المنتزع الذهني حكايه عن نفس ذات المنتزع عنه والا يزم كون الانسانية مثلا من عوارض الانسان في نفس الامر وهذا ظاهرا لا فرق بين مصداق حل الوجود على المية وبين مصداق حل الذاتيات عليها اصلا والفرق بان مصداق حل الوجود هي المية المتفردة من حيث انها مستندة الى الجاعل بمصداق حل ذاتياتها بنفسها بلا حثية اصلا الا محصل لعدم التحقيق لان هذه الحثية لا يمكن ان يكون حثية تقيدية لان كل حثية تقيدية متاخره عن مصداق الوجود وعلى تقدير كونها تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق حل الوجود الا نفس المية التي هي مصداق حل نفسها ذاتياتها ولا يكون الوجود منسوبا بعينها كما هي في خلا يكون من عوارضها فان قيل الوجود وبغير داخل في المية بخلاف الذاتيات يقال الوجود وان لم يكن خبرا من المية وخواصها في قوامها لكنه بحسب المصداق عين المية فيكون مصداق عين مصداق المية وذاتياتها كما ان معنى الانسانية وان لم يكن خبرا من مية الانسان وخواصها في قوامها لكنه بحسب المصداق عين مية الانسان فيكون مصداق عين مصداق ذاتيات الانسان فان قيل مصداق حل الوجود ومجوع مصداق حل الذاتيات غير مجعول يقال هذا باطل قطعاً لان مصداق حل الذاتيات هي نفس المية وهي مجعولة كما تقدمت فيقال ولا تغفل هذا هو التحقيق لا يفتقر الى قبول اما المحشى فيقول ان النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست بمعنى مصداق لانها امر اعتباري تابع لاعتبار المية وانتزاع المنتزع وحقيقة الوجود موجود مع قطع النظر عن انتزاع الزمن واعتباره بل امر آخر هو مصداق لحله ونشأ الانتزاع والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشيء وحقيقته باعتبار نسبة المعية الى المعبر عنه باعتبار ذلك لما صح اكثر المتأخرين ان الوجود والمعنى للمصدرى عنوان حقيقة الوجود ومصادق عليها بالمواطاة صدقا عينا وافر ذلك الحقيقة ونسبة الى المتعلق الموجودة من الكمالات وفي الواجب تعلم انفس ذاته والحاصل ان الوجود والمصدرى صادق على الوجود والحق في صدقها عينا فهو وجود من وجوده وهذا هو غنى المصدر والسماح وغير هذا هو مذهب المشائين عنه ثم بعد ذلك في النظر لطريق ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل يضرب بين التعليل منترج عنه الوجود وضعه به وتكمل عليه عرفناك ان ليس في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الزمن وانتزاعه الا نفس المية التي هي بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق للوجود ونشأ الانتزاع وليس في الواقع امر ان متغايران احداهما المية والاخر الوجود حتى يكون احدهما موصوفا بالآخر فإطلاق الاتصاف على كون المية مصداقا للوجود ونشأ الانتزاع كإطلاق الاتصاف على كون الانسان مصداقا ونشأ الانتزاع الانسانية ثم لو كان الوجود عارضا للمية في نفس المالم لكون المية متصفه في نفس المالم وكون الوجود وعروض للمية في الواقع واما اعتبار المية بالوجود وبعيد الانتزاع في ملاحظة العقل فليس اتصافا حقيقة كما عرفت فهنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه والثاني الحثية التي هي منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء مية والما الثاني فهو متعلق الشيء بالوجود والحق في الذي هو موجود بنفسه واجب الذات وارتباطه بها كما عرفت قال في الحاشية سبق منا الاشارة الى ان باهر وجود حقيقي للملك قائم بذاته وليس قائما بالملك الاعلى وجه الاتصاف ولا على وجه الانتزاع فلا بد في حصول الاتصاف من متعلق وارتباط بذلك الوجود والحق في انتهى اعلم ان كلام المحشى في هذا المقام مع كونه مضطرا في غاية الوهن والسفاهة الاول فلما قال اول الامر



الوجود بما به الوجودية اعني مصداق الحق منشأ التفرع في كل من الواجب والممكن نفس الذات والفرق ان ذات الممكن مجموعته وذات الواجب ليست  
 بمجموعة ذاتية بل هي حقيقة واقعة على ما هو المشهود في الواجب وكذلك في الممكن لان الذات وحصة الوجود والآن بما به الوجودية في الممكن ليس نفس له في ذاته بل هو  
 نفس ذاتية واعلم انه قال بعضهم في الواجب ثلث وجوه اول هو الوجود الحقيقي وهو عليه والثاني الوجود والمصدرى المطلق والثالث حصة الوجود  
 المصدرى وما جاز انما ان عليه تعالى عارضان له وفي الممكن وجودان والثالث فقط والاربعية الوجودية تعالى هيية المعنى الاول لما ينشأ  
 الوجودية والاثاني والثالث فهما وان كانا غايضين له تعالى لكن ليس موجوبية باعتبار وفان قلت لا معنى لقيام المبدأ مع عدم صدق المشتق  
 فكيف لا يكون قيام حصة الوجودية تعالى منها بل صدق الوجود عليه تعالى يقال معنى المشتق امر حالي بسيط ومفاد ما يترتب عليه تمام المبدأ لكن المشتق على  
 نحو من الاول المشتق الذي يترتب الاثاني على المصدق عليه فذلك المشتق بقيام مبدأ الاشتقاق به كالا سواد فان ترتب الاثاني على المصدق عليه الاسود فاما  
 هو بقيام اسواده والثاني لا يكون كالمبطل ترتب الاثاني على مصداقه بنفس فانه لا قيام بمبدأ الاشتقاق كالموجود بالقياس الى الواجب فترتب الاثاني  
 على نفس ذاته بل قيام معنى فيكون مناط صدق الوجود ونفس ذات القيام الوجود والمصدرى او حصة به وبما هو المنشأ لك ان الامر ليس بهذا كانه  
 كثير من المتأخرين من ان فرد الوجود والمصدرى عين الواجب اعلم ان المحقق الروافى قال ان ذاته تعالى فرو من الوجود والمطلق وهما عين الواجب تعالى هذا  
 ليس بشئ كيفية ولو كان كذلك كان يحمل معنى المصدرى عليه واطاعة تسمى الا ان المبدء وان يصديق على فزوه موالاته ان الوجود والمصدرى ليس  
 فرد سوى الحق فكيف يصح ان يقال انه تعالى فرو من الوجود والمطلق المصدرى ضرورة ان فرد الوجود والمصدرى امر اعتباري لا يصلح ان يكون عيناً  
 حقيقة من القائل فضلاً عن الواجب تعالى السمع انك على البين وكيف يقال ان الواجب تعالى فرد لا الوجود في الخارج اجلاً وتماماً قال المحقق الروافى  
 انه لا يصح ان يكون الوجود والمطلق من المعقولات الثانية كون الواجب فرداً منه لان الشئ والممكن مع كونهما من المعقولات الثانية صادقان على الوجود  
 الخارجية ليس بشئ لان الشئ والممكن من المفومات المشتقة فيمكن ان يتجانس الوجودات الخارجية اتحاداً بالعرض فيصدق عليها اتحاداً بالوجود الحق  
 ان الوجود والمطلق على مذهب الاول معنى المصدرى والثاني منشأ انزعاده والاول لا يمكن ان يكون عيناً للشئ من المعقولات اصله والثاني عين الواجب  
 فقط على رأى المشائية وعين الممكن البين على تحقيق فذنب الحما ان الوجود والحقيقة نفس ذاته وقد عير عنه بانه الوجود والمصدرى الين وهو غير الحق  
 فماد من قال انه تعالى فرد الوجود والمطلق بالاعنى للاحقة وقد صح المحقق الروافى في حواشيه الجديدة على شرح التبريد ان فرد الوجود والمصدرى  
 الذات التي تكون منشأ انزعاده وبالحكمة المراد به الوجود والمصدرى منشأ انزعاده قال قوله فالمنافقة انه وذلك اي خرج المنافقة عن قانون المسا  
 ولما لم يصح بحال ان القول بثبوت الفرد الوجود وغير حصة بحيث يكون عارضاً في الممكن وعيناً في الواجب سنداً ليس اساوياً وجودى الواجب والممكن فزوه  
 عين في احد ما عارض في الآخر هو السند انض من اى من المنع لتحقيق المنع بدون هذا السند لجواز ان يكون وجود الواجب امراً غير فرداً  
 المصدرى وحصة فلا يكون وجوداً واجباً سائر الوجود الممكن اعدم وجوده فاني الواجب فيتحقق المنع بدون اسند والحاصل ان يجوز ان يكون وجود الواجب  
 لا يصدق عليه الوجود والمصدرى موالاتاً ولم يكن به حصة منه بل هو عين الواجب بجمانه ويكون اطلاق الوجود عليه باعتبار ان منشأ انزعاده واما الممكن فما  
 بالوجودية فيه فرو من الوجود والمطلق غير حصة فلا تساوى بين الوجودين قوله فاني وجود الواجب اه حاشا ان الوجود ومقول التشكيك على افرادها  
 في وجود الواجب اول ما قدمه وقوى بخلاف وجود الثمانيات والمقول بالتشكيك يكون عيناً لما تحتها فيكون الوجود وعرضاً لا افراداً فيكون له افراد

غير محض ضرورة ان كل كون ذاتيا بالقياس الى المحض واعترض عليه الحاشي بقوله لا يرب عليك ان التشكيك اما بالاولوية وقد فترت كون  
الكل في بعض الافراد بمعنى الذات دون بعض آخر بالاقدمية وهي عبارة عن التقدم بالذات الشامل للتقدم بالطبع والعلية والاستية  
والزيادة والنقصان قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة معني كون احد الفروين اشد منه بحيث تبرز عن العقل بمعنى عدم امتثال  
الاضعف وكيفية الباطن من التحليل حتى ان الاول اعم العانية تنصب الى ان السواء القوي متالف من امتثال السواء الضعيف ومعنى الازيد  
ايضا كونه بتلك الحاشية الا ان الامثال المنقرعة عن الاشياء ليست ابرز امتبانية في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنقرعة عن الازيد فانها متبانية  
في الوجود واو في الوضع وفيها معا الوجود والاعتبار التشكيك على الوجهين الاولين اى الاولوية وعدمها التقدم والتأخر دون الاخيرين بل يشبه  
والضعف والزيادة والنقصان والحاصل انه لا يرب في كون الوجود ومشككا بالقياس الى الواجب بل مجرد بالقياس الى الممكن باعتبار  
التقدم والتأخر والاولوية وعدمها ولا يسيل الى كونه مشككا باعتبار الشدة والضعف والزيادة والنقصان اذ لو كان لك لتمام الواجب نوع  
من الوجود وهو اشد والممكن نوع اخر منه هو اضعف لما ثبت عندهم ان الاشد والاضعف نوعان متباينان فاما ان يكون الوجود والخلق  
لنوعين فيلزم كبريا من الجنس والفصل او يكون عرضيا لهما فيكون لما حقيقة غير الوجود المطلق واعلم انه على تقدير كون الوجود وصفة زائدة عارضة  
للمهيات لا يمكن كون الوجود ومشككا بالاشدة والضعف كما ذكره الحاشي واما على تقدير كون الوجود واما على تقدير كون الوجود واما على تقدير كون الوجود واما على تقدير كون الوجود  
عليها وانما هي حقيقة الاله كما هو التحقيق فالمهية بنفس ذاتها تكون زائدة وشديدة في انحاء الوجود داعي بان المهية في نحو من الوجود وتكون زائدة على  
نفسها في نحو اخر منه فهي من حيث هي من غير حاشية زائدة عليها متعين في انحاء الوجود وتفاوت بالكمال والنقصان فالاهية في  
مراتب الوجود وانظر كماله بنفسها وفي بعض اخر ناقصة بنفسها وقد يعبر عن كمال الاهية ونقصانها بالاشدة والضعف كما يقال هذا السواد  
وذاك منهيف وقد يعبر عنه بالزيادة والنقصان كما يقال هذا القدر ازيد من ذلك ناقص وقد يعبر عنه بالقوة ومقابلها كما يقال الصورة جوه  
اقوى واليهيولى جوه اضعف ومرجع هذه الوجود من التفاوت الى كمال المهية ونقصانها واما الجاهل ان الوجود ولو لم يكن من الصفات المتأخرة  
للمهية في نفس الامر بل كان امر المتزاعيا تابع الماشية ونشوء مختلف بالكمال والنقصان فيكون هو الاله مختلفا باختلافه وقد بسطنا الكلام في هذا المقام  
في شرح اربعة اشياء في الفصل الثالث من المقالة السادسة من ابيات الشفاء الوجود وما هو وجوده لا يشك بالاشدة والضعف ولا يقبل الكل  
والانفصال لا يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والجواب والامكان فكل من هذا الكلام من الشئ في الف الماصح كاشد  
بمحققين ان التشكيك بوجوههم محقق بين الواجب الممكن فذاته تعالى اقدم واشد واولى في نفس الوجود ومن الممكن بل هو الاشياء على افعال بعض المحققين  
ان الوجود بامور وجوده مطلق غير مختلف في الافراد بل يتباين كون بعض الافراد في حد ذاته اشد من فروا ذلك وبنا على ذلك ان ما ذكره الشئ في فصل  
خراسان من قاطبة في باب الشفاء حيث قال ليس في طبيعة الضعف واشد ولا نقصان وازداد استعنى بهذا لكي لا يكون ازيد من كميته  
ولكن شئ ان كميته لا تكون اشد وازيد في انما كميته من اخرى فبما ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف بالاشدة والضعف ان وجوده لا يكون في انه وجود  
اى في الوجود مطلق الوجود والعام البديهي القصور اشد وازيد من وجوده وان كان مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف واما  
كلامه سواء لا يكون في مفهوم السواءية اشد وازيد من سواد اخر اضعف والنقص منه فيكون سواء في نفس الوجود والخاص اشد وازيد





التفصيلية تقدم على الوجود الخاص والخاص من حيث استناد وجود العالم اليه تقدم على العام ضرورة ان الاجزاء التفصيلية كونها انما عتية متاخدة  
 عن الكل فبالجملة العام تقدم على الخاص من الما خطا التفصيلية باعتبار التقوم والخاص تقدم على العام باعتبار الاجال واور وعليه ان اعتبار  
 الاعتبارين راجع الى كثر الحثية التفصيلية لان ذات العام تقدم على ذات الخاص من دون حثية تقييدية ولك ذات المقضى متاخدة ومن  
 ذات المقضى من دون اعتبار حثية تقييدية واعتبار الحثية التفصيلية لا يرفع الايراد فان كثر العلل لا يصح اجماعه فيضين والضدين  
 هو المتضادين فبال من ان العام مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا ليس بقدا على الخاص بل انما المقدم العام الذاتي ويجوز ان يكون الوجود  
 المطلق عرضيا للوجود والخاص فلا يلزم تقدمه عليه فان قيل ما قلتم من مكان التناكس ليس بصحيح ههنا لان الوجود والخاص ذات الوجود  
 والواجب متقدم على جميع الاشياء فالوجود والعالم لا يمكن ان يتقدم عليه لا متناع ان يتقدم عليه غير قولنا العموم والخصوص من عوارض  
 الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الخارجية لا يتصف بها لان العموم والخصوص من المعقولات الثانية التي تعرض للاشياء  
 في الذهن والخاص ههنا المفهوم الذي يعبر به عن ذات الواجب ويكمل غناها لما كالمفهوم واجب الوجود ولا ذات الواجب يعني مصداق ذلك  
 المفهوم المقضى هو الذات ودون المفهوم والعنوان وفيه نظر لاننا سلمنا ان العموم والخصوص من عوارض الصور العقلية لكن المفهوم الذي  
 من شأنه عرض العموم صورته العقلية متقدم على ما من شأنه ان يعرض بصورة العقلية المخصوص فلا يتبع القول بالتناكس من حيث  
 ان الواجب هو الوجود والمتاخر تحت القائم بذاته المعنى عن القيد والحيثيات يعني ان الواجب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات  
 والنسب بل هو نفس وجوده الذي به الوجودية وهو عين ذاتة فليس ههنا حثية زائدة فليس ههنا حثية وجودية حتى يتصور بينهما نسبة كيفية  
 هو الواجب الذاتي وهو بذاته منشأ متعلق مفهومي الوجود والوجود ومصدق محلهما وليست حثية الوجود ولا حثية الواجب مغايرة لذل  
 تعالى فوجوبه الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي لك والخاص ان الواجب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات والنسب بل  
 نفس ذاتة فليس ههنا حثية وجودية حتى يتصور بينهما نسبة كيفية هو الواجب واما ما هو من الاضافات فهو كيفية للنسبة بين الذات  
 والوجود المطلق الذي هو غير كسب المفهوم ودون المصدق وهذا الوجود ليس مناط الواجبية لتحقيق ما قال بعض المكابرة ان الوجود  
 جهة للقضية لا خطا بالتبع وليس في الواجب امر موجود يكون هو الواجب وانما يكلي به عن نفس الذات التي هي وجودية وموجود بنفسه  
 فكما يضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى جعل الوجود محمولا لك يضطر الى جعل الواجب جهة معتد فان اراد بالوجوب جهة القضية محمولا  
 الامغايرة مفهوم الوجود المحل محمول في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصدق وان اراد الواجب الذي هو في المصدق محمول  
 نفس الذات وليس اضافته وان اراد معناه المصدر المتعلق استقلاله فلو تلك الجهة المحمولة لها انما تستقل بهذا الاستعنى بزيادة القوة  
 في المصدق قال شيخ الرئيس في التعليقات الوجودية من لوازم الهيئات لاس من مقومات العلم ان الوجود وان كان عبارة عن الحكاية الذهنية  
 عن نفس الوجودية كما هو الحق فليس الوجود عارضا للهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم لاناس من العوارض النفس الوجودية وان كان عبارة  
 عن امر لا على الهيئة عارض لما في نفس الامر فمن لوازم الهيئة قطعاً سواء قبل اللوازم ليست معلولة للما زوات او يقال انها معلولة لها فكونها  
 عللة للوازم مما لا يستلزم تقدم وجود الهيئة عليها فعد الوجود من اللوازم على تقدير كونه ضيقة زائدة عارضة للهية ليس من قبيل المساحة كما ظن

لكن الحكم في الاول الواجب الوجود الذي لا ممتنع له تغيير الانتهائى الوجود والمراد بالمتمية ما لا يشئ بوجوده لا الحقيقة الكلية المعروفة عن الوجود ولما هو المتعارف يشبه بان الحق ان يكون الوجود حقيقة متمية حقيقته الواجب ان كان على حقيقة وتلك الصفة هي تلك الوجود وليس كذلك الوجود ووجوده يخص بالاكيد بل هو اسم لا يعبر عنه بتلك الوجود والحاصل ان الوجود نفس ذاته الحق وليس امرانا عليها ما رضاء لنا وما هو المعنى بقوله متمية آتية قوله انه حاصله ان المراد بالاقضاء في تفسير الوجوب الاقضاء التام بان لا يحتاج في ذلك الاقضاء الى شئ فان ذلك يقتضي كونه قائما بوجوه ذاته واقضاء وجودات الممكن بعرضها اقضاء ناقص متفرعة على غير ما يعني ان وجودات الممكنات لا احتياجها الى معروضاتها الى علمه معروضاتها ليست متضمنة لعرضها الذي هو الوجود واقضاء تاما بل في اقضاءها لما دخل للغير فلا تكون قائمة بذاتها ووجوده بانفسها فلا تكون واجبة ذلك ان تقول في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت آه وجودات الممكن ان كانت جميعا فلا عرض للمطلق الا عرض حصصه يعني ان الوجودات الخاصة للممكنات ان كانت عبارة عن حصص للوجود والمطلق فلا معنى للاقضاء لما لعروض الوجود والمطلق اذ لا يصح عرضها لما لا في ضمن الحصص فيكون عرض المطلق عبارة عن عرض الحصص فاقضاء الوجود الخاص الذي هو حصص الوجود والمطلق عرض الوجود والمطلق يرجع الى اقضاء الحصص لما فيكون حصص الوجود متضمنة لخصصه وهو مسقط لان مقتضى مقتضى ان كان واحدا يلزم ان يرد على نفسه وان كان غيره يلزم تحقق حصص غير متناهيته في موجود واحد لا قضاء كل حصصه وحصة اخرى لما يلزم ان يكون الحصص موجودة في الخارج اذ لا معنى للموجود الخارجى الا بالاصح امتزاج الوجود والخارجى عنه وان كانت الوجودات الخاصة افراد للوجود والمطلق عارض لما كانت هذه الافراد موجودة في الخارج فان عروض الوجود موجود بالضرورة والى ان وجودات الممكن لما ان تكون حصصا فاقضاء المطلق ليس الاقضاء الحصص فينضم الدور والشم وان كانت افراد غير الحصص كانت موجودة في الخارج فان مفهوم الوجود على هذا يكون عارضا لافراده فمفهوم الوجود الخارجى الين يكون لك فيلزم كون تلك الافراد متحدة في الخارج مع ان افراد الوجود المصدرى ليست موجودة في الخارج وفيه نظر لان من يقول بكون الوجودات الخاصة افراد للوجود والمصدرى يلزم كونها موجودة خارجية فلا خلاف في موجوديتها عند اصلا ثم اجاب عن الماعتراض المذكور بوجه آخر وقال مع ان المراد بالاقضاء هنا ما في تعريف الواجب اقضاء الذات من حيث هي واقضاء الوجودات الخاصة للوجود والمطلق ليس لك لان مقتضى عروض الوجود المطلق للوجودات الخاصة من حيث انها افراد والحاصل ان اقضاء الوجودات الخاصة للوجود والمطلق مع حيث ان هذه الوجودات افراد للوجود المطلق والى ان كان الاقضاء في مرتبة الفردية فمحقق الاقضاء في مرتبة الكلية فممكن واجبة فمحقق الاقضاء المقترن بالوجوب والى ان هذا بعيدة ما ذكر سابقا بقوله مع ان آه غير ما يلزم لان اقضاء الافراد متمية متفرعة على غيره واقضاء الواجب اقضاء تام وليس جوابا على حجة متمية لان

ان هذا السؤال هو السؤال المصنف لانه قلنا قد بينا على ظاهره التفسير وهو كون الواجب عبارة عما كان ذات مقتضى للوجود فاما اذا كان المراد من اقضاء الذات كونها موجودة في ذلك السؤال اذ تلك الوجودات التي تقتضي كونها موجودة لا تكون موجودة لانها كانت قائمة بالممكنات

التي هي موجودة بنفسها وان اقتضت كونها موجودة واما العلامة القويحة بما حصله ان القول بان الوجود والخارجى الذي هو معين ذاته البارز في التقاضي الوجود والمطلق بمعنى انه مقتضى كونها موجودة بالوجود المطلق يستلزم ان يكون البارز موجودا بوجوبه بين وانه تحصيل الحاصل لا يمكن الجواب

بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بطلق البياض  
 في ضمنه قطعاً لان ذات البارئ على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقاً ولا لك اتصافه بالوجود الخاص بل للاتصاف هناك اذ هو  
 عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجوده خاص هو موجود بالوجود المطلق  
 فلا يلزم كونه موجوداً بالوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجوداً بالوجود المطلق ولا محذور فيه فلما كان كون الواجب ذاتية وجوده ومباين  
 للمهية غاية الامر ان تلك المهية ذات وجوده خاص مرجح ليقوت ما هو المقصود اعم من اثبات كون ذات البارئ تعالى عين الوجود وهو ان يكون  
 البارئ تعالى في اعلى مراتب الوجودية وفيه ان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب ليس فزوال الوجود المطلق وهو ذات متشخصة بنفسها  
 مصداق الوجود بنفسه فانه موجودية بنفس الذات فلا يلزم التعدد في الوجودية اصلاً نعم الوجود المطلق ينتج عن نفس ذاته ولا يلزم منه كونه  
 موجوداً به ولذا قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان ذات الواجب موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن النظر  
 تحليله الى شي ووجوده بل هو وجود واجب باعتبار وجوده واجب باعتبار آخر بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله الى اية مهية تشخص فهو موجود  
 بذاته تشخص ذاته فليس هناك لاهوتية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة اسمي باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب قوله بل يصح ايضاً ان  
 الطبيعية النوعية لا يجوز ان يكون لوازمها مختلفة بل يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر وأرد عليه بانما انسلم يصح على كل فرد من الطبيعية النوعية  
 ما يصح على الفرد الآخر كيف والعرف والالتزام مثلاً يصح على بعض الاجسام دون بعض واجاب عنه المحشي بقوله اى يصح على فرد بالنظر الى الطبيعة  
 ما يصح على الآخر بالنظر اليها يعني ان الطبيعية كل فرد لا ياتي عن الحكم الثابت للفرد الآخر من حيث نفس طبيعية او لكانت الطبيعية آتية لما صح  
 على فرد منها وان كان خصوصية الفردية آتية وأرد عليه بانه ان اريد ان يصح على كل فرد ما يصح على الطبيعية بمعنى ان طبيعية كل فرد باهية لا ياتي  
 عنه مسلم فانه لو اثبت الطبيعية عن الحكم بنفسه لما صح على فرد منها لكن لا يلزم منه جواز تلك الاحكام على فرد نظر الى تشخصه الطبيعية وان لم تكن  
 مانعة عنها لكن يجوز منع التشخصية عنها كيف والطبيعة الانسانية مثلاً لا ياتي عن تشخص المعين تشخص زيد مثلاً واما كل فرد منها لا ياتي عنه نظراً  
 الى تلك الطبيعية ومع ذلك ياتيها نظر الى تشخصه عدم الابدانظر الى الطبيعية لا يعني شيئاً فان وجود الواجب مثلاً يصح عليه نظر الى الطبيعة  
 الوجود وان يكون زائداً بمعنى ان طبيعته لا تاتي عن الزيادة والالم يكن زائداً في الكميات ولا يلزم منه جواز الزيادة على الواجب بل يجوز ان يكون نظراً  
 الى ذلك الاعتبار الزيادة متقدمة والعينية واجبة وان اريد ان كل فرد من الطبيعية نظر الى فردية يجوز عليه تلك الاحكام فثم الجواز نظر الى  
 نفس الطبيعية لا يعني شيئاً فان ما جازا الحكم على نفس الطبيعة اعم من ان يكون في ضمن كل فرد وفي ضمن بعض الافراد الاخر سوى الفرد  
 الذي نحن في اثبات جواز الحكم عليه فهذا الوجه الرابع من حيث انه اللازم وان كان لا يضره هذا لا يرد لكن يفضل الوجه الاول والثاني فان هذه  
 المقدمة مأخوذة فيما لا على سبيل اللازم كما نبه عليه المحشي والمراد بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر الى الطبيعة اعم مطلقاً مما يلزم بالنظر اليها  
 ضرورة ان كلما يلزم للفرد بالنظر الى الطبيعة فهو صحيح بالنظر اليها وليس كلما يصح للفرد بالنظر الى الطبيعة يصح ان يقال انه لا يلزم لها بهذا بحسب الجليل  
 من النظر واما النظر الذي فيكم بما قال بل بينهما تافكس بحسب العموم والخصوص باعتبارين يعني ان بينهما عموم وخصوصاً من وجه لان الصحيح  
 من حيث هو صحيح لازم يعني ان مفهوم الصحيح من حيث هو صحيح من اللوازم وهذا هو اجماع ولا يفرق الصحيح من اللوازم في العرض المفارق

انقطع النظر من الحيثية المذكورة ويفترق اللازم عن الصحيح حين قطع النظر عن الحيثية المذكورة فانه لازم ولا يصدق عليه صحيح من حيث انه صحيح  
 ولما كان القائل ان يقلل حكم الشايع يكون الوجه الرابع فقط الامام لا الوجه لما صلا الان هذه المقدمة كما انها مأخوذة في هذا الوجه لكسبي مأخوذة  
 في الوجه الاول والثاني ايضا فلو كان الوجه الرابع الامام لا كان الوجهان السابقان ايضا الزاميين اجاب عنه بقوله لم يكن ان هذه المقدمة  
 مأخوذة في الوجه الاول والثاني لكن لا على سبيل اللازم بل انما اخذت من حيث انها صادقة في نفس الامر والمقدمة الواحدة يمكن ان تؤخذ  
 باعتبارين فان اخذت باعتبار انها مسلمية كان الدليل لشمول عليها جديدا وان اخذت باعتبار انها صادقة في نفس الامر كان الدليل  
 لشمول عليها بما ينال قوله لا شبهة آله لا يذهب عليك ان ههنا مقامين الاول اثبات وجوده غير الوجود الخارجي ان كان المراد بالوجود  
 الخارجي الخارج عن المشاعر وخزانتها مطلقا فيشمل الوجود في الازمان العالية فيكون الوجود في الازمان العالية ايضا موجودا ذهنييا  
 وان كان المراد به ما يكون خارجا عن مشاعرنا كما هو المشهور فيكون الوجود في الازمان العالية موجودا خارجيا وغير الوجود الخارجي عسم  
 من ان يكون للامور المعنوية والذاتية فيشمل الاشباح والامور الاعتبارية والثاني انه لا بد في العلم بالاشياء الغائبية عنا اي عن لغزنا  
 الغير الخاصة لنا اي لا بد في العلم بالاشياء الغير الخاصة عند انفسنا سواء كانت حاضرة عند النفس ام لا من حصولها في الذهن غير حصولها  
 في الخارج سواء كانت تلك الاشياء موجودة في الخارج او لا والقول بالوجود الذهني للمفومات الاعتبارية دون الاعيان الخارجية كما  
 اختاره البعض والقول بحصول الاشياء بالاشباح لا بانفسها كما نقل عن قوم في طرف الاثبات على الاول يعني في طرف اثبات نفس  
 الوجود الذهني سواء كان للشيء العيني او لا وفي طرف النفي اي نفي الوجود الذهني على الثاني لانه ليس وجودا ذهنييا للامر العيني بل وجوده  
 الشيء آخر قال بعض الاكابر في هذا الشيء عجيب فان القائلين بالشيء والمثال لا يقولون بان قيامه قيام ظلي من دون ان يترتب عليه  
 الآثار بل قيامه قيام خارجي عند القائل يشتمل قيام القدرة والشجاعة واشياءها ما لا يشع بوجودها خارجي والقائل ينفى في كل  
 المقامين وانت تعلم ان هذا غاية تمثيل ان ليس للشيء عند القائلين به الا القيام بالذهن وهو العلم والمعلوم بالذات انما هو وجود الشيء الملقط  
 اليه بالذات ولو قيل للشيء من حيث هو موجود معلوم ومن حيث القيام بالذهن علم فذا ريب ان الشيء موجود ذهني باعتبار كما انه موجود خارجي  
 باعتبار آخر فالقائل بالشيء ليس في طرف انفي في كل المقامين بل في طرف الاثبات في المقام الاول وفي طرف النفي في المقام الثاني فمثلا  
 والاشباح المحقق لما راي ان اوله المقتب والثاني منطبق على الثاني كما استطلع عليه اختاره في تحرير محل النزاع حاصل ما ذكره الشارح في تحريره  
 محل النزاع ان الاشياء وجودا بحيث يترتب عليها آثارا مختصة بها وهو الوجود الخارجي العيني المسمى بالاصل ولها وجود آخر لا يترتب آثارا بها  
 عليه وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فان آثارها مثلا وجودا وحاصل يترتب عليها الاخرق والاسخا ووجود ظلي لا يترتب آثارا عليها فذهب حكماء  
 الى طرف الاثبات وعامة المتكلمين الى طرف النفي وحل العسر في تحرير محل النزاع كما ظن لكن هذا انما يتاخر على راي من ذهب الى حصول الاشياء  
 بانفسها في الذهن والاعلى مذنب من يرى حصول الاشباح فليس للاشياء وجودا آخر سوى الوجود الخارجي فباخرى ان يقال الوجود وتساوي  
 فمعه وجود خارجي وهو ظاهر ومنه وجود ذهني بخلاف الوجود الخارجي فتحرير محل النزاع على هذا الوجه صحيح على كل المذهبين ومنطبق على كل  
 الطرفين نعم ان الشارح قد اكد وجود الكل للطبي في الخارج فلو جرد في الذهن لما هو موجود في الخارج مع ان الظاهر من كلامه ان الوجود والعدم

الوجود والعدم في  
 الحاشية

منسوب الى الوجود الخارجي الا ان يقال الوجود والذنبى غير متضمن في الكليات بل متضمن في الاشخاص وبهذا ظاهر ما سبق من كلامه في المقدومة  
فما لم يذكر ان قد سلف تم الظاهر ان ما ذكره الشارح في تفسير الوجودين هو تفسير الوجودين لا المصديرين لان الحقيقة التي هي منشأ  
الانزعاج هي مصدر الآثار وهي حقيقتها تقرر الذات في المكمولات وفعليتها من حيث استنادها الى الجاعل وفي الواجب تعالى نفس ذاتها تلك  
الحقيقة هو الوجود الحقيقي والى الترتيب عليه تلك الآثار هو الوجود والذنبى الحقيقي وهي حقيقتها فعلية ذوات الصدور لا ذهنية من جهة استنادها  
الى الجاعل واما المعنى المصدري فانه انزعاج تابع لانزعاج المتزعم واعتبار المتعبد فليس هو مصدر الآثار والحاصل ان ما ذكره تفسير الوجودين  
سواء كان خارجيا او ذهنيا وليس تفسير المعنى المصدري اذ الكلام في الوجود الذي هو مصدر الآثار وليس مصدر الآثار معنى مصدري بل مصدر  
الآثار انما هو الوجود الحقيقي وهي الحقيقة التي هي منشأ الانزعاج ومصدق المحل وهي حقيقتها تقرر الذات وفعليتها من حيث استنادها الى الجاعل  
ولا ينبغي ان يكون موقوف على كون الوجود والحقيقة عبارة عن حقيقتها الاستناد الى الجاعل وقد عرفت فامية فتذكر على كل تقدير سواء كان التعليل تفسيرا  
للوجود والحقيقة او الوجود والمصدري لا يريد اننا ان اريد بالآثار والاحكام المأخوذة في تعريف الوجود والخارجي الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور في  
تعريف الوجود الخارجي لان تعريف الوجود الخارجي يكون مع موقوف على العلم بالاحكام والآثار الخارجية الموجودة وهو موقوف على العلم بالوجود  
الخارجي فينتوقف تعريف الوجود والخارجي على العلم بوجوده وان اريد بها الآثار والاحكام في الجملة يصدق تعريفه على الوجود والذنبى فانه مصدر  
الآثار في الجملة اعم من دور والايادى على التقدير الاول فلان الآثار الخارجية يتوقف معرفتها على الوجود والمصدري الخارجي لكونها مرتبة عليه  
في ما سوى الموقوف على الوجود والحقيقة فغاية ما يلزم توقف تعريف الوجود والحقيقي على الوجود والمصدري والاقباحة فنية والموقوف الوجود والحقيقي  
والموقوف عليه الوجود والمعنى المصدري وادور وعليه ان الحشى قد صرح فيما سبق ان الوجود والحقيقة عبارة عن ذات الواجب سبحانه وهو وجه  
شخصي فلا معنى لانقسامه الى الخارجي والذنبى الا ان يقال الكلام يبنى على ما هو المشهور من كون الوجود والذنبى على الهيئة قائما بهما ولما يقال الوجود  
الحقيقي من حيث انه مصدر الوجودية الخارجية وجود خارجي ومن حيث انه مصداق للوجودية الذهنية وجود ذهني فمثال واما على التقدير الثاني  
فلان تعريف الوجود والمصدري لكونه بهما تعريف افعلي وقد يجاب بوجه اخرى منها ان الآثار الخارجية تاتى بتب على الهيئة في الخارج بمعنى  
ان اعتبارها في الخارج الذهني ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي فلا دور وادور وعليه انه لا معنى للاستتباع للترتيب الشئى على الشئى باعتبار  
الوجود الخارجي وبان الموجود الذهني ايضا يترتب عليه الآثار في خارج الذهني كالعلة الغائية فانها موجودة في الذهني ومنها ان معنى ترتيب الآثار  
عليه كونه فاعلا والموجود والذنبى لا يكون فاعلا وادور وعليه بان عدم كون الموجود والذنبى فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقصره بان  
الغاية بحسب وجود الوجودية على فاعلية فاعلية الفاعل والجواب ان لما بالفاعل ما يكون مصدر الاثر موجود خارج الذهني فلا نقض على  
الغائية وايضا قولهم العلة الغائية فاعلة فاعلية الفاعل من قبيل التسامع فان الفاعل ربما يطلق على المعد والاشراط مسانعة كما يقال للظئمة  
انها فاعلة لآثارها من صرحوا انها ليست فاعلة وقد صرح المحقق الطوسي وغيره ان اطلاق الفاعل على غيره وتعلقه ليس على سبيل الحقيقة  
بل غيره تعالى من قبيل الشرط والروابط ان كلامهم مشحون باطلاق الفاعل على القول الغائية ومنها ان المراد من الاحكام الاوضاع  
الانضمامية فحاصل تعريف الوجود والخارجي ان ما يترتب عليه الاوضاع الانضمامية وادور عنده الآثار بان يكون فاعلية المظهر



خارجي ولا يكون لك فهو موجود ذهني فلو اردنا ان نقنع بالوجود الذهني فانما لا نقنع بالصفات الانضمامية والا يكون فاعلا شئ واور وعليه بان على ذلك  
 يكون المقصود في الوجود الخارجي احد الامر من المراتب الاوصاف الانضمامية او كونه فاعلا للاثار وظاهر ان الممكن لا يكون فاعلا للاثار فلا بد من شي  
 ان كل موجود ممكن في الخارج له صفات منضمة وهو في حيز المنع وما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني المهيئة من حيث هي هي والعوارض  
 الذهنية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغير ما من المعقولات الثانية مرتبة عليه للمهيئة من حيث انها مع العوارض الذهنية هي من حيث  
 انها معروضات للعوارض الذهنية لا مجموع المركب من المعروض والعارض والمهيئة لا تكون مصدا للاثار الا باعتبار الثاني والكلام في الاعتبار  
 الاول واستدل على عدم كون المهيئة من حيث العوارض الذهنية معروضا للوجود الذهني بقوله كيف وجودها هي وجود المهيئة بهذه الحاشية  
 اني محيية الكائنات بالعوارض الذهنية وجودها خارجي فان وجودها من قبل وجود الشئ لغيره فيكون الذهني متصفا بها واتصاف الذهني  
 بها اتصاف انضمامي بخلاف وجودها بالحاشية الاولى فانما بتلك الحاشية موجودة ذهنية والذهني ليس متصفا بها بل هي موجودة في نفسها  
 ولما كان الذهني موجودا في الخارج فالمهيئة الماخوذة مع هذه الحاشية انما تكون موجودة في الخارج لان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود  
 الحاشيتين في الخارج ولا ينبغي على المتفطن ان يمازكه الحاشي يبنى على جواز كون وجود الشئ ناعليا بحسب الخصوصية ووجودا في نفسه بحسب  
 الطبيعية المرسله وسينكشف جلية الحال فيما سيأتي من المقال ان شاء الله تعالى قتال واور في هذا المقام بان الحاشي قد ذهب الى ان المجرى  
 الذهني هي الطبيعية من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهني وفي مرتبة الطبيعية من حيث هي هي لا يكون الوجود عارضا بل عدم  
 الوجود فلا معنى لعروض الوجود الذهني للمهيئة من حيث هي هي واجب بان الموجود الذهني هو الامر الحاصل في الذهني مع قطع النظر عن القيام  
 بالذهني فالحصول معنى عارض لفي الذهني ومعبارة عن وجود الطبيعة في الذهني مع قطع النظر عن التخصيص الذهني والقيام بالذهني  
 وبالجملة ان الامر القائم بالذهني له اعتباران اعتبارا كونه قائما وتشتتيا وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي يترتب عليه الاثار الخارجية واعتبارا  
 موجودا في الذهني اوجو والطبيعة مع قطع النظر عن قيامها بالذهني وهو الموجود الذهني فالوجود والذهني عارض للطبيعة من حيث هي لان العوارض  
 الذهنية تترتب عليه لان تكون ماخوذة في جانب المعروض قوله فلا عبرة له يعني اذا كانت الاشياء وجودا بحيث تترتب عليها آثاره  
 مختصة بها وهذا ضروري ووجود آخر لا يترتب عليها تلك الاثار وهذا الوجود ليس به يسايل ما وقع فيه تنازع العقلاء بتحقيق القول بان تحريم  
 محل النزاع عسيرة لا غير به ولعل وجه الاشكال على هذا القائل انه لا يرى ظاهرا اوله مثبت منطبقا على الخلاف الاول واوله الثاني منطبقا على الخلاف  
 الثاني وذلك لان اوله مثبت للوجود الذهني لا مثبت للاوجود واغية الوجود الخارجي لانها مثل على وجود وصور الاشياء في الذهني واوله  
 الثاني انما منفي حصول الاشياء الغائبة عنها بحصول نفسها يعني حصول الهويات الخارجية او وجه الاشكال على هذا القائل انه اخذ الوجود الذي  
 الذي وقع فيه النزاع بمعنى حصول الشئ في الذهني اى قيامه به فزعم انه يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس لانه الاوصاف  
 الذهنية الغير القائمة بها فلم يكن ما ذكر في تحرير محل النزاع اثباتا للوجود والذهني المتنازع عن الوجود الخارجي حتى يتعين محل النزاع ولم يتفطن ان  
 الوجود والذهني عبارة عن وجود الشئ بحيث لا يترتب عليه لاثار الخارجية والوجود والذهني بهذا المعنى لا يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة  
 بالنفس فان وجودها احصيلي واعلم انه قال شراح الصحائف تحرير محل النزاع عسيرة لان نزاعهم ان كان في حصول الشئ الخارجي اعني في

فذلك محال لا ينبغي ان يذهب اليه احد وان كان في حصول صورته فذلك انكار لضرورة اذ كل احد يدرك من نفسه انه يحصل في ذهنه تصور الاشياء وانكاره لا يتيقن بحال عاقل وان كان يزعم في حصول صورة مطابقته للمعلوم فله وجه اذ يجوز ان يقع فيه الشك لمعاقل لكن لا يخاف ان كل احد يقصده بالاشياء ويعلم يقينا ان تلك الاشياء بحيث لو كانت في الخارج كانت هي باعيانها وفيه ان الحاصل في ذهن لو كان ذوات الاشياء وقفاً لمكانها وتوحيدها القائلين بحصول الاشياء بانفسها في ذهن فدعوى بدهمته باطل قطعاً فليس محالاً يقبل النزاع وان كان الحاصل اشياء الاشياء وامثالها فلا يفتقر للعقل بان كل احد يعلم يقيناً انه واقع ان ثبوت هذا النوع من الوجود ضروري لا يحتاج الى مؤنة البيان فضلاً عن معونة البرهان فاننا اذا نزع كذا وجداً نخرج صور الاشياء بترسمة في اذهاننا والشكر كما يرتضي عقله ونعم قال الاوستاذ العلامة ابى قده بعد ما دعى بدهمته هذا النوع من الوجود واما عامة المتكلمين فخذوا بها وابتدعوا أنفسهم فليس تصور ان اشياء لا خلاق لها من الوجود في الاعيان كالكلية والخيرية والفوقية والجمعية وسائر النسب والاضافات فتم بابهم لا يتفكرون في حركاتهم الارادية فانهم يكادون تصور ان لها غايات قبل وجود تلك الغايات لو كانوا يعقلون واليهما فلا يرون ان المحوثة اذا انحطت بالبال استلزامها لبقاها في هذا الاصل صورة المحوثة في ذهن ثم الحجج الدالة على الوجود الذهني كثيرة منها قوله الاول اننا تصور آله يعني اننا تصور الوجود في الخارج يعني المعدوم الخارجي ونحكم عليه احكاماً بالجمالية صادقة وثبوت الشيء للنشئ فرع ثبوت المثبت وليس للمعدوم ثبوت في الاعيان فهو في الازمان ولما كان هذا الدليل بحسب احدى الراي مخصوصاً بالمعدوم الخارجي قال تمة اننا تصور ايضا ما لا وجود في الخارج ونحكم عليه احكاماً بجمالية صادقة لاسيما حيث انه وجود خارجي كلوازم المهية اذ لا دخل فيها بخصوص الوجود الخارجي فيصدق هذه الاحكام عند عدم الموضوع في الخارج ايضاً فلا بد ان يكون له نحو آخر من الوجود والا يلزم من انقضاء وجوده الخارجي انقضاء التصور والحكم من ان الامر ليس لك فلا يرد ان اللازم من هذا الدليل انها ثبوت الوجود الذهني لما ليس لها وجود في الخارج والدعوى اعم والاشياء او كان تصور بعض الاشياء بحصول صورته في ذهن كان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم التفات في نحو العلم بالاشياء الغائبة عنك كما سيأتي به الضرورة ولوقيل مقصود المورد عدم كفاية له المذكور في المتن لاثبات المدعى لاعدام كفايته مع ضم التهمة او المقابلة لكان الايراد بحاله وايضا يرد عليه ان بعض الاكابر قد انه لم يثبت من الدليل ان تصور الاشياء المعدومة بحصول الصورة وانما يلزم منه وجودها نحو آخر غير هذا النوع المعلوم واما ان تصور احوالها بهذا النحو فلا يرد بالاستنباط من هذا الوجه الذي ذكره المص ووجه آخر لاثبات الوجود الذهني وهو اننا نقول اموراً لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم اشياء من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدوم المحض محال بالضرورة فلا بد من قبول من ثبوت واذ ليس للامور التي تعلق بها ثبوت في الخارج فهو في ذهن ههنا كلام من وجه الاول ان المواد بحسب استعدادها تقتضيه صوراً واعراضاً معنوية فبين تلك الصور والمواد من حيث انها مستعدة لتعلق مع ان الصور معدومة ومتعين الاستعداد لا تتنازع اجتماع المستعد والمستعد له واجب بان المحال هو خصوص التعلق بين العاقل والمعدوم المحض للطلق التعلق بين الوجود والمعدوم المحض وذلك لان التعلق بين العاقل والمعدوم المحض يقتضي انكشافه وتمييزه عما عداه ولا تميز للمعدوم المحض فتأمل الثاني انه لا يلزم ما ذكره تحقق المعقول في الازمان السافلة لم يجوز ان تحقيق في الازمان العاليتين والاجرام العلوية وفيه ان الضرورة شاهدة بان المعلوم للبدان يكون متميزاً بنحو وجوده عند العالم بها فوجب اني مشعر آخر لا يكفي في ان تعلق اضافته علمه اليه بل لا بد لذلك من ان يحقق في ذهنه والقول بانما عالمون

بالصور القائمة بالاذهان العالية او النفوس الفلكية مسطرة مخضبة الثالث ان المتعقبات العقلية مثل شريك الباري وغيره متميزة عند العقل مع  
 انه لا وجود لها ذهناً وقائماً فانما يستحيل لذاتها والجواب ان شريك الباري رايتها كالمفردات متميزة في الزمن واما مصداقها فليقللنا  
 لها من الوجود وكما اننا لا نلاحظها من التميز فهي ليست متميزة ولا متصورة ولا موجودة بمفهوماتها كاعتبارية موجودة في الاذهان متميزة عند هؤلاء  
 عليها بالاستحالة الرابع اننا نعلم على الجزئي المدوم بعد انعدامه حكماً ايجابياً صاعداً واما مثل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الزمن فيلزم ان يكون  
 الجزئي في الخارج وصورته الذهنية تخصاً واحداً وليس لك ضرورة انها تخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد والاشكال ان وجوده يخص  
 من نوع لا يكفي في صحته الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر واجاب عنه الصدر المعاصر لمحقق الدواني بانكم ان اردتم بقولكم اننا نعلم على الجزئي  
 الخارجي بعد عدمه اننا نعلم على النفس الجزئي في الخارج فذلك بطاوة المعلوم بالذات هو الصورة وان اردتم اننا نعلم على الصورة الذهنية بوجه  
 اليه الحكم بعد عدمه ممنوع اذ ذلك فرع وجوده واذ ليس فليس وان اردتم اننا نعلم على الصورة الذهنية بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى  
 اليه حال وجوده فمسلّم لكن لا يلزم من ذلك وجوده حتى يكون الصورة والعين موجوداً واحداً وفيه ان ثبت الوجود والذهني قائمون بصيرها بوجوه  
 الجزئيات في الزمن سواء كان عين وجودها وحال عدمها وحاصل الشبهة انه لو ثبت الشيء واحد وجوده وان ذهني وخارجي كما هو منه بهم ان كانت  
 الصورة الذهنية والعين الخارجي واحداً بالغه وهو باطل ولا تخصيص للشبهة بالجزئي بعد عدمه او قبل وجوده فان المحذور المذكور وهو اتحاد  
 الصورة والعين بالغه ويجري في الجزئي حال وجوده في الخارج ايضا من غير فرق والجواب الذي ذكره عن شبهته انما وضع جريان الدليل  
 في الجزئي بعد عدمه عن الخارج فتقول اذ تخيلنا زيدا او هو لوجوده في الخارج فلا محالة يكون الموجود في الزمن هو الشخص الموجود في الخارج  
 على ما هو منه بهم وعلى ما هو مقتضى البرهان ايضا فاذا انعدم زيد عن الخارج فان بقي موجودا في الزمن فقد تم النقص وانزع جوابه وان راى  
 عن الزمن كان انعدام الشيء عن الخارج مستلزماً لانعدامه عن الزمن وهو بطريقه بدهية كذا قال المحقق الدواني ثم اجاب بان الهوية الزمنية  
 موجودة في الزمن كمنتهى بموارض تلحقها هناك فان اريد يكون الصورة والعين واحداً كون الهوية مع الوجود والذهني والعوارض الذهنية  
 واحداً مع العين من حيث انه عين فذلك غير لازم لا لتقايضها بالوجودين والعوارض وان اريد يكون الهوية مع قطع النظر عن تلك  
 العوارض الذهنية متحد مع زيد من حيث انه موجود في الخارج فغير لازم ايضا لا اعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم اعتبارها في الاخر  
 الآخر وان اريد ان الهوية مع قطع النظر عن الوجودين ولو اتفقا واحداً بالغه فهو كذا فان الهوية المذكورة هي التي عرضها كمال الوجودين  
 فالعروض واحد ولو اتفقت مختلفا واور عليه بانه يتلوه ان يكون الشخص الموجود في الخارج والصورة القائمة بالذهن واحداً بالعدد وان  
 قطع النظر عن العوارض والواقع وفيه انتم قائمون بحصول الهوية الشخصية في الزمن كما سبق في المقدمة ودليل الوجود والذهني لو تم لدل على  
 حصول الهوية الشخصية بما هي لك في الزمن وغاية النقص اقال صاحب الاسفار ان الشخص الذهني هو غير الشخص الخارجي بالموتية والمعد  
 الا ان الصورة الذهنية هي مرآة لملاحظة الهوية الخارجية فالحاصل بالذات من زيد متلاني في الزمن وان كانت الصورة الذهنية الا ان  
 الاتفاقات والتوحيه من النفس عند حكمها بمحمول خارجي الى العين الخارجي وبرهان الوجود والذهني لا يستدعي الا ان يكون الحكم على صورة  
 في الزمن مطابقة لفي المفهوم والمعنى ولا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية المعدوتية بل في الهوية والمعنى فالمعلوم ان كان

امر اكلياً حصلت ماهية ونفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امر شخصياً حصلت منه صورة مماثلة في النوع مشابهاً له في الصفات  
 الشخصية تكون مرآة للملاحظة ذلك الشخص فالمرآة والمرئي في الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفي الشخصيات مختلفان بالذات متحدان  
 بالاعتبار وانت تعلم انه اعتراف بان الجزئيات لا تحصل في الذهن بانفسها بل انما يحصل اشغالها واشباهاها مع ان القول بان الحاصل في الذهن  
 من الكليات ماهياتها من الجزئيات اشباهاها وانما تحكم محض على انه من العلوم بالضرورة انما تصور زيدا وحكم عليه بخاصة ولو ازمع شخصيته فيكون  
 الحاصل في الذهن هو زيد لا شخصاً آخر فيلزم كون الجزئي الخارجى وصورة الذهنية شخصاً واحداً وليس لك ضرورة انما شخصان غاية الامر ان يكونا  
 من نوع واحد وظاهران وجود شخص من نوع الكيفي في صحة الحكم على شخص آخر من ذلك النوع وتحقيق المقام انما ان يقال ان الموجود في الخارج  
 اشخاص متشخصة بانفسها والكل لا يوجد بوجود الكل امر متعارف على من خرج عن الاشخاص كما هو مذهب الدهبيين الكيفي وجود الكلي الطبيعي في الاعيان  
 فلا مجال لان يقال الاشياء الخارجية تحصل في الذهن بانفسها اذا شخص من حيث هو شخص لتجلى ان متعدد انحاء وجوده وتكثر اصناف  
 تشخصه واشياء الواحد بالعلوي يتجلى ان يكون امر مشترك بين اشخاص كثيرة فعلى هذا التقدير اذا لم يكن حصول الشخص الخارجى في الذهن لاسبيل الى  
 القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يحصل في الذهن الاشياء والاشياء اما ان يقال ان الكلي موجود في الخارج بعين جبر  
 الاشخاص فاما ان يقال وجود الكلي في الخارج صفة لازمة عليه عارضة له في الخارج وقد سبق بطلانها او يقال وجودها صفة منتزعة مناشأ  
 انتزاعها من نفس الماهية او صفة منتزعة اليها لاسبيل الى الثاني اذا انضمام صفة الى الماهية فرع وجودها فيلزم سبق الوجود على نفسه وهو محال  
 فتعين الاول وهو ان يكون الماهية نفسها مصداقاً للوجود الخارجى فلو حصلت في الذهن فاما ان تسلب عن نفسها فلا يكون حاصلة وقد رتب  
 حاصلة ولا تسلب فتكون في الذهن مصداقاً للوجود العيني فتكون باهى حاصلة في الذهن حاصلة في الخارج ههنا واليهما الشخص لا يمكن ان  
 يكون صفة منتزعة الى الماهية بل هو امر متعارف عن نفس الماهية لاسباع القول بان المحصول لذات هي الماهية نفسها ففى نفسها مصداق للشخص واذ  
 تصور هذا فتكون مستحيل ان يحصل الماهية التي هي نفسها مصداق للشخص في الذهن والا فاما ان تخلع عن نفسها ما تشخص شخصين خارجي وذا  
 معاً وكلها محال وتظهر لانه لاسبيل الى القول بحصول الماهية في الذهن الا اذا قيل ان الماهية ليعرض لها الشخص في الخارج فيحصل بعد نقص الشخص  
 عنه في الذهن فتأمل في هذا المقام فانه من نزال اقدام الاعلام الى يقال الوجود الذهني هو وجود الشئ في نفسه وهذا الوجه الذي ذكره اثبات  
 الوجود الذهني يدل على ان هذه الامور وجوداً سوى الوجود الخارجى سواء كان من قبيل وجود الشئ في نفسه او وجود الشئ لغيره ولا يدل  
 على ان هذه الامور وجوداً في نفسه في الذهن فلا تثبت الوجود الذهني بهذا الوجه لان القول بهذه الامور باعتبار ذواتها كان وجوداً في نفسها  
 وباعتبار اقرانها بالعوارض الذهنية كان وجوداً لغيرها فكذلك هذه الامور وجوداً في اعتبار وجودها في نفسها وانت تعلم انه لا معنى لكون  
 الصورة الذهنية مع قطع النظر عن كتمانها بالعوارض الذهنية موجودة بنفسها بمعنى كونها غير جارية في محل وان كان المراد بمعنى آخر فلا يثبت  
 كونها موجودة لغيرها بجميع الاعراض موجودة في نفسها ومع ذلك هي موجودة للغير فتأمل فان قلت يلزم على ذلك التقدير ان على تقدير  
 ان يكون لهذه الامور وجود في نفسها باعتبار ذواتها وجود لغيرها باعتبار اقرانها بالعوارض الذهنية ان يكون شئ واحد بالقياس الى الذات  
 الواحد وجوداً وان احدها في نفسه والاخر لغيره قلت يجيب ان يكون شئ واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجوداً باعتبار ان احدهما يحذف

هذا وجود الخارج في ترتيب الآثار لا يحدوده قدر يقال به البعيد لفظاً ومعنى ما بعده لفظاً ظاهراً وما بعده معنى فكلما انتهى على ان يكون  
 للشيء وجوداً في الذهن والجواب انهم كثيراً ما يطلقون الخارج على مثل هذا المعنى كما قالوا ان الكيفية النابتة في الخارج للنسبة الجزئية تسمى مادة  
 والحاصل منها في الذهن جهة وقالوا ان للعدد وجوداً في الاعيان ووجوداً في الاذهان وقد قال الشارح في حاشيته شرح المطلع العلوم قد توجد  
 في الذهن بذواتها كما اذا علمت علماً مخصوصاً فان ذلك العلم بذاته حاصل في الذهن وقد توجد بذواتها بل بصورة الكمال اذا قصورت علماً قبل  
 ان تتكلم ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده في الوجه الثاني ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود الذهني الى  
 الخارج وبهذا التفقيش ليس بما ذكر من ان الشيء الذهني اعتبارين اعتبار ذاته واعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية فظهر قبحه ان الكلي من حيث  
 هو كلي موجود في الذهن مع ان لا يحصل فيه تشخص بالشخص الذهني وقد ظهر هذا السر ان الحاصل في الذهن من حيث القيام بالذهن تشخص في  
 الذهني وجزئي ومن حيث ذاته من حيث هي اي كلي فالكلي هو الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن العوارض الذهنية واعلم ان المشهور ان الكلي  
 من حيث هو كلي موجود في الذهن فالكليات من العوارض التي انما تعرض الشيء في الذهن فقط وفيه نظر اذ ظاهر ان الانسان الموجود في الذهن  
 باعتبار وجوده في الذهن لا يصدق على كثيرين بمعنى اشتراكه فيها لان الانسان الموجود في الذهن حاله حال الانسان الموجود في الخارج  
 فكما ان الموجود في الخارج امر متشخص يتشخص على كثيرين فكذلك الموجود في الذهن والحاصل ان الوجود بالاعتبار تشخص واستلزم له سواء كان خارجياً  
 او ذهنياً فكما ان الموجود الخارج لا يمكن ان يكون كلياً الكلي الموجود الذهني لا يمكن ان يكون كلياً واليه وجود الانسان مثلاً في الذهن ليس شرط  
 في كون الانسان كلياً بل هو كلي سواء تصورناه اولاً والظاهر ان بعض المحققين من المتأخرين ان الكليات من لوازم الماهية لان ماهية  
 الانسان من حيث هي هي متفرعة عنها العقل انما يصدق على كثيرين بدون اشتراكهم في شيء نعم ان كان ثبوت الشيء للشيء في الواقع فرعاً لثبوت  
 المثبت لا وستلزم له كان ثبوت الكليات للانسان من حيث هي في الواقع اما فرعاً لوجوده باسمي فهو كان خارجياً او ذهنياً او مستلزماً له وليس  
 لخصوص احد ما دخل فيه نعم الانسان الموجود في الخارج من حيث هو كالكلي ليس الكلي بل يحتاج العقل في استخراج الكلية عنه الى ان يجرده عن الوجود  
 ويحسب ان الكليات من النوع والاشكال الثانية بالمعنى الاعظم اذا العقل بالمعنى الانسان مثلاً عن الوجود خارجياً كان او ذهنياً فمتفرعة عنه التصديق  
 على كثيرين ولم يحكم به عليه وانه ما دام بلا خطر مع الوجود وحكم عليه باعتناء جملة على كثيرين وبالحال الانسان الموجود في الخارج ان اعتبر من حيث الوجود  
 يكون تشخصاً ولا يمكن التصاقه بالكليات فان اعتبر من حيث هو فليس تشخصاً وتصنف بالكليات وان كان التصاقه في حال الوجود ولا يشترط الوجود  
 ان يكون الانسان كلياً حال الوجود وبين ان يكون تشخصاً في الوجود وفرقان مبدآن كما ان الجسم يمكن له الحصول في الكمية متعددة وان لم يكن  
 ثابتاً له بشروط الوجود فانه بهذا الشرط لا يمكن له الحصول في الكمية متعددة اصلاً ولا في شيء ما ذكر ان العلم بوجوده خارجي لترتيب الآثار عليه والمعلوم  
 موجود وهي لعدم اعتبار تشخص فيه فلا يترتب عليه الآثار فتأمل جلد وسياك فوق ذلك كلام ان شاء الله تعالى قوله باحكام آه يعني  
 انما حكم على ما لا يوجد له في الخارج باحكام مثبتة صادقة والحكم عليه باحكام مثبتة صادقة بمعنى ثبوتها واثبتت الشيء للشيء في الواقع فثبتت له في الواقع  
 له ثبوت في الخارج ففي الذهن واعلم ان الحكم المطبق بالاشارة الاصناعية على اربعة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة في الاشياء  
 ولا وقوعها في السلب والثالث التصديق على مذهب الحكماء والرابع القضية من حيث انما تستلزم على الربط بين المعنيين والظاهر ان المراد هو

وذلك لانهم قالوا انما يتبادر بالاعتقادية الاحكام بالقبولية لا يخرج بمحمول سالبية المحمول فعمل ان المراد بالحكم المحكوم به والا فالظاهر ان يكون المراد به معنى الرابع للحكم لان الاستدلال انما هو بالقضايا لا بالاجابية فادارة القضية من الحكم السلب بما هو الغرض بقيد الشئ يكون الاخراج السالبة وكحل الثاني والثالث وعلى الاول الحاجة الى تقييد الاحكام بالقبولية اذا المراد بالاحكام على هذا التقدير المحكومات وظهر انه لا حاجة الى تقييد المحكومات بالقبولية كما اشترطه الاولان بل بعبارة اخرى يستدعي وجود الموضوع ولا دخل بخصوصية المحمول في ذلك بل الظاهر ان المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل يكفي فيه صحة انزعاعه عن الموضوع كيف لا يثبت المحمول اما ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما ساد كان ظرف الاتصاف اولاد الاول باطل قطعاً وفي الاتصافات الخارجية مثل الاتصافات ونحوها لو لم يثبت المحمول في الخارج لزم التسو والتساوي في الغيب باطل ضرورة ان اتصاف زيد بالشيء في الخارج لا يدخل فيه وجوده بل يثبت في غير ذلك او في مشعر آخر من شاعر السافلة والعالية بل على الثاني والثالث الصلة لا حاجة الى التقييد بالقبولية لان الحكم بالشيء الثاني اعني وقوع النسبة او لا وقوعها بالشيء الثالث اعني التصديق السلبين بسبب ان تميز الحكم عليه ضرورة ان بلعبية الحكم ما هو حكم قطع النظر عن خصوص كونه اجنبياً او سلباً يستدعي تصديق المحكوم عليه وتميزه عما عداه والتميز بحسب ان يكون له ثبوت في الجملة واذا لم يكن في الخارج فهو في الذهن فانهم قال بعضهم ان لا يقره ان كان مقصود المحشى ان الحكم والتصديق السلبين يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عند العقل فيلزم وجوده في العقل ففهم انهم لم يستدعي التصديق والتميز لكن لا يلزم منه الوجود والا فثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم ولم يثبت بعد وان كان له تصور والى الحكم والتصديق السلبين يستدعي التميز فيصدق على موضوعه انه متميز فانه قد تضمنية موجبة فيلزم الوجود واذا لم يكن في الخارج ففي الذهن ففهم ان هذا بافتقار استدلال الموضوعية في الحكم والتصديق السلبين منها ثم الاستدلال بالاجاب المازم لما تطرل المسافة منظره القيد الشئ فانه قد تبادر قولهم قلنا لا يلزم او ما علم ان قولهم المعلوم المطلق لا يعلم ولا يخرج عنه قضية سالبية مجمل الى انه ليس المعلوم المطلق مما يعلم بخبر عنه والسالبة لا يتضمن صدق وجود الموضوع بل قد يصدق بانقائه بخلاف الموجبة الصادرة فانه يقتضي وجود الموضوع فلا بد والاعتراض واورده عليه المحشى بقوله قد عرفت ان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع في الجملة وذلك لانه اذا كان محمول مسلوباً عن موضوع كان سلبية ثابتاً لا فيصدق قضية موجبة والى على ثبوت ذلك اسلب فعل سالبية بسيطة يلزمها موجبة فيقتضي وجود الموضوع والحاصل ان موضوع السلب لو كان معدوماً لم يكن معه ومما علمنا انه ليس بتصديق ولا محكوم عليه فلا بد ان يكون له تحقق واذا لم يكن في الخارج فهو في الذهن فوجب ان يكون موضوع السالبة موجوداً في الجملة والحق ان صحة الحكم السلبى وصدقه لا يستدعي وجود الموضوع فانه يصح ويصدق عليه ان لم يوجد منها فاجراً والحكم الاجبالي لا يصدق به وان تحققت منها فاجراً قال الشيخ في الشفا انا وجبنا ان يكون الموضوع في القضية الاجبائية المعدوم وله موجود الا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك بل لان الاجاب يقتضي ذلك في ان يصدق سواء كان بنفسه غير عادل يقع على الموجود والمعدوم ولا يقع الاعلى الموجود فوجب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك وبذلك ان غير الفاعل من حيث هو غير ثابت لا يصح عليه الاجاب بل انما يصح من حيث هو ثابت بخلاف اسلب فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة والموجبة المعدولة

نعم تحقق مفهوم السالبة لا يكون الوجود الموضوع في الذهن حال الحكم فان اشئ ما لم يتصور لا يحكم عليه بشئ فغاية ما يلزم وجود العنوان في الذهن وما اشكال الا بضرورة وجود افرادها المعنى ان وهو غير لازم ولا يجب وجود السلب عنه بل انما يجب وجود المثبت لا على تقدير كون هذه القضية



سالبية نفي الاشكال قطعاً مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صاوتة كما يعلم بالضرورة العقلية شاهدة بان قولنا  
المعذور المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه لو كانت مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صاوتة كان معناها ان شيئاً في الذهن او في الخارج يصدق عليه  
في الواقع انه معذور مطلق وهو ليس بمعلوم ولا يخبر عنه وهذا كاذب بالبداية فنجيب صدق فقيضه وتحتقيق ان امثال هذه القضايا سالبها والاعم  
المطلق ليس من الصفات الوجودية وكذا الامتناع ليس الا تاكل العدم وضرورة اللين ومصادقته امتناع الموضوع في الواقع بالضرورة فمعنى قولنا  
المعذور المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه انه ليس المعذور المطلق كما يعلم ولا يخبر عنه ومعنى قولنا شريك البارى متعني انه ليس بموجود بالضرورة فهذا الحكم  
وان كان ايجاباً بياني بادي النظر لكنه سلبى بالحقبة ولذلك لا يستغنى وجود الموضوع والعقل تصورهما هيم المتعنتات ويجعلها آفة لتلك الحقائق  
الباطلة وسلبها هذا الوجود فخرج القضية القاطنة شريك البارى متعني مثلاً الى ان هذا العنوان للمعذور له وما قال بعض شرح السلم انما حكم في  
امثال هذه القضايا بالايجاب ونجزم براهته بصدقها وان كانت ايجاباً بتام صاوتة للسلب كيف والامتناع عبارة عن ضرورة العدم فلم  
يصدق قولنا شريك البارى ضرورى العدم يصدق سلبه سلباً بغيظاً ومن الضرورة انه ليس بضرورى الوجود واليتم فيكون ممكناً اذا لا يمكن  
عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً واللام يخص المواد في الثلث حصراً عقلياً ليس شئاً لان قولنا شريك البارى ضرورى العدم كما  
قطعاً لانه موجبة وهو يستغنى وجود الموضوع فيصدق قولنا شريك البارى ليس بضرورى العدم وليس بضرورى الوجود ولا يلزم منه الامكان  
لان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة السلب ثابت بل هو عبارة عن السلب البسيط الضرورى اعني قولنا شريك البارى ليس بموجود بالضرورة والامكان  
عبارة عن سلب ضرورة النسبة الايجابية وسلب ضرورة النسبة السلبية والامتناع ضرورة السلب على ان يكون الضرورة حال النسبة  
السلبية فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضرورى العدم وصدق سلبه ثبوت ضرورى الوجود وان صدق السالبة لا يستغنى صدق الوجبة ولا يلزم  
الامكان من عدم ثبوت مفهوم ضرورى العدم وضرورى الوجود وانما يلزم لو انضى ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود وهو غير لازم  
والحاصل ان حكم على المتعني بضرورة العدم وقصد الحكم الايجابى فهو كاذب لان عدمه ليس ضرورياً بل لان الربط الايجابى يستغنى وجود  
الموضوع ولا يلزم الامكان كما عرفت والقول بعدم استعداده هذه الموجبات وجود الموضوعات في غاية السقوط والسخرات كما انفعي ثم هم هنا  
كلهم من وحين الاول انما اذا تصورنا مفهوم المتعني في الحاصل في العقل جزئياً قطعاً ويلزم حمل المتعني عليه حكماً متعارفاً مع كونه من الموجودات  
الواقعية والواجب ان لا يحمل المتعني المطلق عليه حمل الاول على الاشخاص فذلك لا ينافي الامكان وان اراد عليه حمل الاوصاف العرضية  
الانتراعية فغير مسلم وقصدي ان المتعني انما هو مصداق هذا المفهوم الذي هو وجبة من وجودها ما لا مفهوم فهو من الكمالات العامة ولا استحالته في وجود  
فوه انما المستحيل معنونه الذي هذا المفهوم وجبة من وجوده بمعني قولنا شريك البارى متعني مثلاً ان يصدق هذا المفهوم محال وليس الغرض ان مفهومه  
من المستحيلات ضرورة ان هذا المفهوم من الكمالات الوجودية في الذهن ومن ثم قيل ان المواد من العوارض الانتراعية موضوعات اما في المتعني المقابل  
للاوجب هو ما يصح انتزاع الامتناع عنه لا ما هو عينه وكذا الوجوب والامكان الخاص بل العام ايضاً الثاني ان المعدومات الاعيانية لكونها معدومات  
في الخارج لا تصلح لان يحكم عليها باحكام خارجية وكذا الموجودات الذمبية لا تحل الاحكام الخارجية فلا حاجة لكذب القضايا التي من مصادمات معدومات  
في الاعيان ومحملة لتمام احكامها خارجية مثل قولنا زيد سيولد وان الحجر الذي سيتكون يكون مصلباً فقيلاً لان غير الحكيم ليس اتقياً بل بصوري

وجز توجب ان في الذهن ولا الزيد وجز معدومين مع اننا نجزم بصديق امثال هذه القضايا فقد نظر ان الربط الايجابي لا يستدعي وجود الموضوع  
واجاب عنه العلامة اذ استاء العلامة الى قد بان الاحكام المحكومة بها على الاشياء انما هي احكام لا يجب لها ان يكون ما حكم بها عليه وثبتت  
له موجودا في الخارج بل يكفي لها وجوده في الذهن الفعلي كما يقال اشئ موجود ومنها احكام عينية خارجية ثابتة لموضوعاتها بالفعل فلا بد ان يكون موضوعها  
موجودة في الاعيان بالفعل وهي ثلثة انحاء الاول احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها في الماضي من الزمان والثاني احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها  
في الحال والثالث احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها في المستقبل من الزمان فالطائفة الاولى تستدعي وجود موضوعاتها في الماضي  
والثانية تستدعي وجود موضوعاتها في الحال والثالثة تستدعي وجود موضوعاتها في المستقبل ومنها احكام خارجية غير عينية لا يستدعي وجود  
ما حكم عليها الا على التقدير في مساوية الشرطيات ومنها احكام يجب لها ان يكون موضوعاتها موجودة في الذهن كالكليات ونحوها فالاحكام  
الاول والثالث والرابع مما يكملها العدومات الخارجية والاثنيان باقسامها الثلث فلا يكملها العدومات الخارجية بل لا بد ان يكون موضوعاتها موجودة  
بالفعل في لسان الازمنة الثلاثة فاذ حكمنا على زيد بانه سيولد او على جرحه بعدم بانه كان صابا ثقيلانا ما يجب وجود زيد في المستقبل ولا وجوب الجرح في الماضي  
منه وثبتت المحكوم عليه بوجبه من الوجوه ضروري في الذهن حين الحكم في جميع الانحاء وان لم يكن هذا الحكم عينية بالاولى ان يقال في الجواب  
عن الاشكال المذكور في المتن انه يكفي في كون اشئ محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا في الذهن والما وجودا فزاده قليلين بضروري فغاية ما يلزم هنا  
على تقدير كون المعدوم المطلق محكوما عليه بوجبه العلم والاخبار عنه انصاف احد التفسيرين هو مفهوم المعدوم المطلق بالآخر وهو الموجود او بالاحكام  
ولا استحالة فيه اى في انصاف اشئ بقتضيه ماطاة بالحل العرضي كما مر من انه يجوز صدق احد التفسيرين على الآخر ماطاة بان يصح عليه جملة  
بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي واللام مفهوم مفهوم وفيه نظرا ما اول افلان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم الذي لا تحقق له احد الالات والبالعرض  
ولا ريب ان المعدوم المطلق بهذا المعنى يحكم عليه بالاحكام السلبية والسالبة يستدعي وجود الموضوع في الجاهل كما اقره الحاشي ولو كان اجنوا عن عرضي  
فيحيزم الناقض فان المعدوم من كل وجهين في الثابت بوجبه وان كان عرضيا انا ثانيا فلان المحكوم عليه والمثبت له عند الاستدلال كما ينظر في قوله  
وانما هي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية ما دته يستدعي ثبوتها وثبوت اشئ الغير في نفس الامر فخرج ثبوتها ثانيا بقوله لزوم وجود المحكوم  
عليه لانه المثبت له والاعتراض المذكور فيقول ان قلت لوضع آه مبنى عليه فان سلم انه يكفي في كون اشئ محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا فزاده ريبانه  
لا يكون ذلك المفهوم محكوما عليه والا كان ثبنا له ايضا فيلزم ان لا يكون ذلك المفهوم المتصور معلوما ولا محجرا عنه مع انه معلوم ونجبر عنه الحكم عليه  
ما يصدق عليه المعدوم المطلق فهو المثبت له حقيقة فلا بد ان يكون له وجودا فيكون موجودا مع كونه معدوما مطلقا واما ثانيا فلما افاد بعض الاكابر  
ان الاشكال كان في تلك القضايا بانها تصدق بصورة فلا بد من وجودا فزاده موضوعات هذه القضايا مع انها معدومات فكيف يكفي وجودها  
الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح انصاف افراد الموضوع بآينا في الانصاف بعنوانه والالزام اجماع المتنافين في امثالات وهذا تحليل  
والذي امرنا به هو ان انصاف مفهوم الموضوع بمتبينه بان يتيقن القضية طبعية او جملة قدر ما يفي بحسب السيرة الحكم الى الافراد او يقال في الجواب  
عن الاشكال ان العقل يفرض الوجود معدوما مطلقا يعني للعقل ان يفرض هذا المفهوم الموجود في الذهن معدوما مطلقا بان يجعله مائة للملاحظة  
مطلقا ويحكم عليه بالاحكام المحكومة عليه بوجبه لواقع ومعدوم بحسب الفرض حاصله ان مفهوم المعدوم المطلق موجود في الذهن ومحكوم عليه

بعدم العلم والاخبار عنه فالحكم على الموجود وصحة الحكم كونه عندنا لما هو معدوم بحسب الغرض فباعتبار ثبوت ذلك المفهوم بصيرته كما عليه عدم العلم  
والاخبار عنه وباعتبار كونه معدوماً مطلقاً بحسب الغرض ثبت له عدم العلم والاخبار عنه ويرد عليه انه انما يتم كونه كذا لصدق الوجبة صدق العنوان  
بحسب الغرض مع انشائها كذا لصدقها مصادقة بحسب الغرض بل لا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر سواء كان بالفعل او بالامكان وبالحكمة  
الموجود او افرضه العقل معدوماً مطلقاً بحكم عليه كان الحكم كاذباً قطعاً وان قيل المراد بالغرض التقدير الذي يكون في مقدم الشكيات والحكم هو الحكم  
الانتمائي بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شئ انصف بعدم صحة الحكم وليس الحكم حكماً حليماً ايجابياً حتى يكون كاذباً يقال هذه القضية مع قطع النظر  
عن ارجاعها الى الشكلية صادقة قطعاً ان لا وجود للموضوع فجعلها غير بينة لا يرفع الايراد بل هو تسليم له واجاب بعض المشاهير من المتأخرين بان  
الحكم في المحصورة على العنوان اي الطبيعية المتصورة ولما كان كل تصور موجود في الزمن فال موضوع في امثال هذه القضايا موجود في الزمن واما  
صحة الحكم بعدم المطلق او الائتناع فباعتبار موارد تحقيقه فالعدم او الائتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتهاء الموارد ونفس الطبيعة المستحقة  
في الزمن موجودة ومعدومة مطلقاً ايضا باعتبارين والاسانافة بين الموجودية والمعدومية فان الطبيعية حال كونها موجودة في الزمن يصديق عليها  
اسماً باعتبار موارد تحقيقها معدومة مطلقاً وليست بموجودة وهذه الجواب في غاية السخافة والسقوط اذ ان الثبوت له بالذات اما ان يكون ذلك  
العنوان الثابت في الزمن فهو معطل لانه نفس الشيء الناقض كما لا يخفى واما ان يكون موارد تحقيقها نفس ذاتها كما كانت باطلالة لا تثبت لها شئ واما  
ثانها فلان ثبوت شئ شئ انما يتلزم ثبوت الثبوت له ولا يكفي ثبوت عنوان الثبوت له كما لا يخفى على من لا يفترون فيهم واما الثالث فلان الحكم في المحصورة  
وان كان على الطبيعة لكنه ليس الا على الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد ولا يخفى ان عنوان امثال هذه القضايا ليس منطبقاً على الافراد وليس له وجود  
بهذا الاعتبار فثابت جيداً وبأي ما ذكر من كون الحاصل منه الزمن موجوداً في الواقع معدوماً مطلقاً بحسب الغرض يرفع الناقض ان حرر الشبهة  
باعتبار العقل المحل بان المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالاجاب والاساسات قد اخرجت عن عدم الاخبار فيكون خبراً عنه وغير خبر عنه وجب الانفعال العقل  
ان يفرض الموجود وما مطلقاً فتخرج عنه باعتبار انه موجود في الواقع وغير خبر عنه باعتبار انه معدوم مطلق بالغرض واعلم انه تال الصدور الشبهة  
في حاشي الآيات الشفاء قول الشيخ المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالاجاب منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه لعدم الاخبار عنه فكشبه به الجواب المطلق  
المشهور وجوابه بعينه جوابها المقوم ذكره واجوبها كثيرة في حلها لكن ليس شئ منها مما ليس من اذني عن جوع ونحن بفضل استدعالي وجوده فلاننا اعتد  
بجملنا الشبهة بالامر به عليه لانه فيه نقص جريانه هنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالاجاب كذا هو موجب صادق لانه اتفاق فيه  
به نفسه فلم يقع الخبر فيه عن افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ الافراد له خارجاً ولا نهنا ولا عن طبيعة لا معدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية  
افراد الطبيعة له من حكمه على عنوان امر بالحل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فرداً لنفسه ولكن يحل على نفسه بالحمل الذاتي فهو حيث  
كونه موجوداً ويوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذا في هذا التمسك من حيث مفهومه حيث  
وتوقع خبر عنه اعتباراً بان تناقضاً في الصدق على شئ لكان اجتماعاً فيه لوجوب آخر فان الوجود والمعدوم تناقضان في الصدق بشروط وحدة  
الواقع واما اذا اريد بها المفهوم والآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جائز ان يكون موضوعاً للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق  
ومهم بعينه فرداً للوجود المطلق الاختلاف الحليين وفي هذا الخبر وهذا الحكم ايضا اعتباراً لان تناقضاً ولكن اجتماعاً من حيث الناقض فان صحة الحكم



الاشتمال على الاشخاص المادية وعلى المتعدي كاجتماع النقيضين والصدقين دون الاول فانه لا يشتمل على الكمالات حفظ وبقية الامصاديق  
 للمعاني فلا معنى لشمولها او عايم المتعدي من الكمالات وقيل في وجه الاستدلال الثاني اوضح في تقوية منع الامام الرازي من الاول اذ  
 في الاول محذور الجواز بانها جازية في كل طبيعة نوعية بقا شخص محذور لا بواجب يخرج جميع المفردات المتصورة وهذا ممكن ان كانا في تقوية المنع لانه ليس مثل تقوية  
 الثاني فانهم ولما كان اقل ان يقول ان لما كان كل قول افلاطون على كون صور المعلومات قائمة بانفسها انسب من حمله على بقا شخص محذور لا بواجب المحذور  
 للشرح ان كل قول افلاطون الواقع في كلام العم على ما هو الانسب اجاب عنه بقوله وانه لم يحمل عبارة المص عليه لان المص حمل قول افلاطون في بحث لهية  
 على الاول فحمل عليه الشارح هنا يطابق قوله في بحث لهية والحق ان قول افلاطون في بحث الوجه والذنب والعلم محمول على الثاني وفي بحث لهية محمول  
 على الاول كما سياتي من ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث لهية الطولية الانزالية الابدية المتنازعة عن الافلاطونية في باب تفصيل العلوم عالم المثال المتوسط  
 بين عالمي الغيب والشهادة وفي اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة المسماة بآداب الانواع وفي بحث العلم الصور العلمية القائمة بانفسها فحمل قول  
 واخره بذلك اذا علم ان التاخرين اشتباه هذه القضية اي القضية الموجبة السالبة المحمول والباعث اعم على اختراع هذه القضية لانه لا يصدق الاشياء والامكان  
 بالامكان العام على شئ في نفس الامر فاذا قيل كل الاشياء الممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق لما اقتضاه الارجاء  
 وجود الموضوع فبقيت نفس الشئ من غير محمول كذا في نقضي المتساويين وتساويين وانعكاس الموجبة الكلية لنفسها عكس النقيض كما هو من باب القضاة فلهذا ذلك  
 اخره هذه القضية وزعموا ان موجبها لا يستلزم وجود الموضوع وانما مساوية للسالبة وقالوا في تحصيل مناهي في الفرق بينهما وبين السالبة البسيطة ان  
 في السالبة بقية الطرفان وكما سبب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع كل ذلك السلب عليها على الموضوع فمعنى السالبة بقية ليست  
 ففية رابطة واحدة بل هي معنى السالبة المحمول في خمسة استجابات استفسار بطان ايجاني ويلي اعلم ان لمحقق الطوسي ذكر هذه القضية في نقد التنزيل وقال اذا  
 السلب عن الرابطة بمعنى العدول سواء كان افعالا ليس هو لغاية من غير ذلك بل هو لغيره لان جميع ذلك المؤلف والركب تكون منفردة ومفردة وكما هو لان  
 القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد واحد بل هي على افعال عليا في الوجود المتفرقة ذلك الشئ هو الشئ الذي يحكم عليه انه ليس بآداب  
 او بآي عبارة شئت فان جعل في الجمول ليس بمعنى السلب حتى تسلب شيئا عن شئ فيصير المحمول وحده قضية خرج عن ان يكون محمولا اما الموضوع  
 في استبعاد الوجود وعلى ما تقره ونفع ذلك قالوا في الفرق بينهما وبين المعدولة ان المحمول هنا مضمون السالبة كما في قولك ليس ابوهم اقلهم ولا يميزهم  
 كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينهما وبين المعدولة في السالبة المحمول من التفصيل اذ هي ما اشارت الى حكمه فلهذا في المعدولة فان معنى المعدولة  
 متناهية في ثباتها ومعنى السالبة المحمول زيد في ثباتها ولا يخفى ان هذا الفرق لا يجدي نفعاً ولا يخرج الى طائل لان السلب من حيث انه رابط لا يان  
 ان يكون جزء من المحمول يعني ان النسبة السالبة من حيث هي كالك لا تصلح لان تجعل محكوما عليها او بها او في اولها غير فانها بغيره متعلق بالمفردية  
 لا يمكن ان يحمل مستقلاً باختلاف الملاحظة فيكون المركب من الشئ الذي يستقل والمستقل غير متعلق بالجميع لان كل علم عليه وجوده ليس على نعمة ان المعنى الغير  
 لا يكون مستقلاً باختلاف الملاحظة وفيه ما عرفت سابقاً فذكرت ان المعبر في المعدولة كون حرف السلب جزءاً من المحمول من غير اعتبار امر اخر في هذه القضية  
 على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة يعني ان المعبر في المعدولة كون حرف السلب جزءاً من المحمول باي وجه كان والفرق بالاجال هو تفصيل للوجه كون  
 الجمول ثبوتاً والمفصل سلباً ان ذلك ارتفاعاً انما يكون في نحو الملاحظة لا في نفس الشئ بل في الملاحظة فيكون صدق احد ما حيث كذب الآخر فالفرق المذكور

وان صطلح احد على انما لا يسمى معدولة باعتبار قية زاندينا فلا مشاحة في ذلك كالحكم التقصير من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة وتساوي  
 المعدولة المشهورة في عدم اقتضاها وجود الموضوع وما ذكر من التفاوت بالاجمال في التحصيل لا يثبت في ذلك اذ تلك التفاوت انما هي في الملازمة لا في نفس الحكم  
 ولا يقتضي صدق احد بما حثت عليه الاخرى وانما تساوا واما السالبة لعدم اقتضاها وجود الموضوع بانها اذا صدقت سلبت عن صح صدق على صح  
 انما يقتضي عنه وبالصدق يقتضي على سلب بغيره فاما صدق السالبة فصدق السالبة وان صح فصدق السالبة على صح فصدق السالبة على صح  
 صدق سلب بغيره وهي السالبة البسيطة وانما تعلم ان مقتضى الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجميع مع السالبة عند اقتضاها بالموضوع  
 فلا نسلم قوله فلا يصدق السالبة لكان السالبة المعدولة تجميع معها والحاصل انما لا نسلم انما اذا صدق ان صح ليس بصدق ان صح فصدق السالبة  
 بل ان الاول يصدق بانها الموضوع البسيطة كونهما السالبة بسيطة مختلفان لانه اذا لا يمكن صدقهما الا عند وجود الموضوع لكونها موجبة غاية الامر ان  
 الحكم فيها ثبتت النسبة السالبة فيصدق نقيضها مع السالبة البسيطة عند اقتضاها بالموضوع والحكم بان لمصلحة الربط الايجابي بما هي كما يستدعي صدقه  
 وجود الموضوع ان ذهابه هنا وان خارجا خارجا سواء كان المحمول وجوديا او عديا من غير ان يكون خصوصية المحمول فيه داخل والمقدرة الثالثة  
 ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له لا يستلزم العقل منها شيئا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اطلاقا  
 الربط السلبى لا يستدعي كمالا وليس بينهما مساواة الا باعتبار حصول جميع المفهومات في نفس الامر قال المحقق الدهراني في الحاشية القدية والحكم  
 عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع سلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه قد دل البرهان على  
 ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر فاما من مفهوم الاوضح عليه حكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر وكما صدق انما  
 صدق الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذا العكس وليس ذلك مبني على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهم بل على  
 ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات متشابهة في ذلك الوجود وادور عليه ماحص وجود الاول انما هو  
 جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لكن شريك البارى موجودا فيها والبارى تعالى من ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون  
 فليقتضيه جميع وجود في نفس الامر وهو يبيح الاستحالة واجاب عنه المحقق الدهراني بان هذا من شبهة المفهوم بما صدق عليه فان المتعين هو  
 عليه انه شريك البارى في نفس الامر تعالى عن ذلك ومفهوم شريك البارى بحسب وجوده في ذهنه في ضمن الوجود الذي يقتضيه تعالى فلا يكون  
 شريكه تعالى عن ذلك وكذا المتعين هو ما يصدق عليه التقيضان المجتزمان انما المفهوم بل وجوده المفهوم في ذهنه حاله فيه من عاقل الشاقي ان  
 ان راو بوجوه المفهومات وجودا له وانما هو مسلم لكن لا يفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها اذ شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد  
 العنوان وان ارد به وجود افراد العنوانات فمذا غير مسلم ضرورة ان افراد الاشياء وافراد المعدوم المطلق فلا يراها الوجود اما اصلا والثالث ان  
 قوله انما من مفهوم الاوضح عليه حكم ايجابي صادق هم ان ارادوا حكم الفعلى وسلم ان ارادوا حكم الممكن والافرضي لانها لا يقتضيان وجود الموضوع واجاب  
 عنها المحقق الدهراني بان المطلوب وجود نفس المفهومات وبين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحكم الايجابي عليه مفهوم من المفهومات مثل  
 انه معلوم انه تعالى ومقابل المساواة معلوم ان الوجود كذا وانه ساو لمفهوم آخر او ما من اوعدهم مطلقا ومن وجبه الى غير ذلك مما لا يكا محصى  
 وموضوع القضية الموجبة الصواب فخره ان يكون موجودا في نفس الامر هذا تقرير الدليل وظاهر ان الامر منها كون نفس المفهوم محمولا عليه على سبيل



القضية الطبيعية كما ظهر من الامثلة المذكورة فسقط ما ذكره وقوله شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان انما هو في تضامها مقصود من طلق  
 التضام ان التضام الطبيعي وشخصية ليست كك ثم لا يشترط على احد ان يقصود وجود المفهوم في نفس الامر ومن مفهوم الاوصاف غير ان في قضية  
 موجبة صاوية فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها والحق ان وجود المفهومات لا يجدي نفعا فان  
 ان فرض ثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورة في الالافغ لا اصلاح قواعدهم كما لا يخفى فيكون انتم اهل هذه القضية انتم  
 وجوب وجود المفهومات انما يستلزم الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة الطبيعية في الحاصل ان المقصود منها صدق المحصورات  
 فوجود المفهومات لا يجدي نفعا بل لا بد من اثبات وجود الافراد فان قيل يصدق الموجبة المذكورة حقيقة فيكون الحكم فيها على الافراد المقدرة  
 الوجوب فيكون السالبة الخارجية ملازمة للموجبة السالبة المحمولة الحقيقية يقال يمكن مساواة المعدولة الحقيقية مع السالبة اليعن فلا حاجتنا الى اشتراط  
 هذه القضية واليعن صدق القضية المذكورة حقيقة في محل الخفاء فان العتبر في القضية الحقيقية عند علم مكان وجود الافراد ولو اذ كان لما صدق  
 حقيقة كناية كما نعرف في محله وازيد ان افراد الاشياء مثلا معتدته وان قيل ان اعتبارا مكان وجود الموضوع ليس نائما في جميع القضايا وكيف يتجه  
 في امثال شريك الباري متعنه يقال ان فرض ان الموجبة السالبة المحمول السالبة الطبيعية واذا سلم ان الموجبة السالبة المحمول البتية غير متعنه  
 مع السالبة البتية فقد ارتفع المساواة بينهما واليعن قد يصدق سلب المحمول عن الموضوع باعتبار انهما يكونا شئوك ذلك المحمول ضروريا على تقدير  
 كما اذا كان ذاتيا مثلا يصدق بعض الانسان ليس بجبان حين انهما الموضوع ولا يصدق الموجبة السالبة المحمول الحقيقية فان ثبوت الخيرية  
 على تقدير وجوده ضروري فثام واليعن من الموجبة السالبة المحمول السالبة مساواة باعتبار انهما على التصديق فان كلا منهما اي الموجبة والسالبة  
 الاعتباري يقتضي وجود الموضوع في الذهن فكما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي يقتضي وجود الموضوع في الذهن وبالعكس فثام في اعتبار  
 تعلق التصديق لا يقتضي الاقتصار على موضوع واحد وان موضوعه فاذا كان القف وبحصول الصورة وحسب وجود العنوانين في الذهن لا يجز  
 افراد فلا يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول قوله وقد يقال المفهومية ما لم يحل الشايع عبارة فمتين وهو قوله من المفهومات ما هو كلى او على بنين  
 الوجوديين الذين ذكرهم الشايع احدها قوله وقد يقال المفهومية بغير مفهومية التصرف بما اكمل فيكون موجودا وليس في الخارج بل هو في الذهن وثانيها  
 قوله وقد يقال ايضا الحقائق الكناية كالانسان مثلا وجوده بالضرورة وليس في الاعيان بل في الافراد لان التبادلية ما هي من عبارة المص ان المص  
 تصف بالكناية لان الكلي متصف بالمفهومية كمان في الوجه الاول والان الحقائق الكلية موجودة كمان في الوجه الثاني فلما لم يتبادر مع عبارة المص  
 الكلية متعنه بالمفهومية وكون الحقائق الكلية موجودة لم يحل الشايع عبارة المص على بنين الوجوديين بل جاعا وجميعين على حدتين ولكن الجواب عما  
 الشايع على الوجه الثاني لقوله وتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق نفسها موجودة غير مسموثة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بانها  
 بان هذه الحقائق محمولة على افراد الموجود في الخارج وثابتة لما وثبتت الشئ وان لم يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف لكن يستلزم  
 ثبوتها في الجملة كما يشهد به الضرورة قد عرفت فيما سبق ان ثبوت الثابت لا يجيب في ظرف الاتصاف سواء كان بنفسه او بانها وثبوتها في ظرف آخر  
 ان في الثبوت فلا يلزم ثبوتها في الجملة بنى انه في الذهن او في الخارج واقيل ان الحقائق من حيث هي كناية غير محمولة على الافراد فان الكناية عانضة لثبات  
 في مرتبة التجو عن الشخصات ومرتبة محل مرتبة الاطلاق فقد عرفت ما فيه فتذكر قوله الامر الثالث انه الفرق بين هذا التفرع والتفرع الذي يذكر

الشأن بقوله وقد يقال اولها الوجود الذي سبقت له الحقيقة الموجبة الكلية آه بعد انتم كما في كون المراد بالحقيقة ناصدق هي عليان المراد من الحقيقة هي على الاول  
 بالحقيقة التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج اذا حصل الوجود الاول لاول الوجود الذي لم يكن اخذ القضية الموجبة الحقيقية على وجه يكون  
 الحكم فيها على الافراد الذهنية كلية كانت او جزئية وعلى الثاني الحقيقية الكلية التي لا تكون لبعض افراد موضوعها موجودا في الخارج اذا حصلت لاول الوجود  
 الذي لم يكن لزم بطلان صدق الموجبة الكلية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالقضايا الهندسية والحسابية لان صدقها كلية يستلزم  
 صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو لا يمكن على تقدير انتفاء الوجود الذي هو الاشتراك استماعا لان الى الوجود الاول وهو ان لنا موجبة صادقة بحكم  
 فيها على الجميع بوجودها في الخارج سواء كان من بعض افراد موضوعها وكلها وان كانا مغايرين لمن بعض الوجوه فلا يرد اننا فنسرت الموجبة الحقيقية  
 الكلية باحكم فيها على جميع الافراد الخارجية والذهنية يلزم المصادرة وان فنسرت باحكم فيها على جميع الافراد الخارجية كان راجعا الى الدليل الاول ان  
 فنسرت باحكم فيها على جميع الافراد في نفس الامر فيرعي ان جميع افرادها مخصصة في الخارجية عند من يرعي الوجود الذي فلا يحتاج الى وجود اخر وما قال  
 الفاضل ميز راجان في دفع لزوم المصادرة ان المراد بالذهنية ماعدا الخارجية فغيره لا يكفي في دفع لزوم المصادرة ما ذكره فان الوجود الذي المتنازع  
 فيه ليس للوجود وغير الوجود الخارجي كما صح به الشراح والحق ما قالوا وبعض الاعاظم قد ان المصادرة غير لازمة فان الدعوى ان الوجود والذهني يتحقق  
 في الواقع والمأخوذ في الدليل انما هي المقدمة القائلة ان الوجود في الذهن ان كان متفانيا عن الواقع لطلت القضايا الحاكمة على افراد عنانها ضوئها  
 خارجية وذهنية والتالي بطم ان الملائمة فلان ثبوت شئ شئ في فرع ثبوت المثبت له او سلم له ولا خلاف في انه لم يوجد المدعى فيه اصلا وقد قرر  
 بعض المحققين هذا الوجه في الحاشية القديمة بهذا الوجود الذي لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يمكن اعتباره بافائدة اذا اعتبار بهذه  
 القضية انما كان شمولها لافراد ذهنية فاذا لم تكن شاملة لغير الافراد الخارجية لم يكن للاعتبار بافائدة اصلا غير تقع هذا القسم بالكلية لانه لا يتحقق القضية  
 يكون الحكم فيها على ما هو في الموضوع بحسب ما يعم نحو اننا من الوجود واللفظي وليس للاعتبار بافائدة قال في الحاشية الوجود الذي وجوده  
 والوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا وليس تسميا منه حقيقة ولا يمكن اعتباره قضية بحسب وجود اعم من الوجود والذهني الشامل للوجود اللفظي وفيه نظر  
 فان الوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا ان زيد ليس موجودا في انظر زيد والجواب ان المقصود ان التقييم بحث يتناول ما لا يتحقق له الافادة فيه  
 وهو حاصل مع انه مناقشته في المثال ولا يخفى انه لا يخلو عن ضرب من الافتناع او المناقضة للوجود الذي ان لم يرد ارجوع هذا القسم من القضية  
 بحسب المصدق الى القضية الخارجية ان يكون صدقها واحدا فالحكم فيها انما هو على الافراد الخارجية استماعا على قسمين الاول ما يكون الحكم فيها على الافراد  
 الحقيقة في الخارج والثاني ما حكم فيها على الافراد المعقولة في الخارج ويسمى هذا القسم بالحقيقة كما انهم التزموا في القضية الذهنية بالكلية لا باعتبار الموضوع  
 والا باعتبار المصدق يعني انها لا تكون مغايرة للخارجية لا بحسب المفهوم ولا بحسب المصدق لا يقال يستعمل هذه القضية ولعلم بالضرورة انها متغايرة  
 للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها انما نقول لهم ان يقولوا المغايرة والاعتية انما بحسب المفهوم لا بحسب المصدق كما في الدية  
 والضرورة فان الاول فيهم من الثانية بحسب المفهوم لان مفهوم المدعى في قولنا الخلق معدوم مفهوم سبغ غير مقتض لوجود الموضوع ولا يخفى ان هذه  
 بان تمثيل الموجبة الحقيقية بان المتععدوم غير صحيح لان مفهوم المدعى في قولنا الخلق معدوم مفهوم سبغ غير مقتض لوجود الموضوع ولا يخفى ان هذه  
 مناقشته في المثال فلا يضر اصل المقصود قوله وجاب عنه فحصل بهذا الجواب ان الوجود في الذهن ميتة لا حارة والبرهنة مثلا لكونها موجودة بوجوده ظني



شارح التجريد يعنى العلامة القوشجي عن أصل الاشكال بالفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه بان حصول الشئ في ذهن لا يوجب انصاف الذهن به  
 كحصول الشئ في الزمان والمكان فان حصول الشئ في الزمان لا يوجب انصاف الزمان بالاحاصل فيه وكذا الحصول في المكان لا يوجب انصاف المكان  
 به بل الموجب انصافه به هو قيامه به بالحصول فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والانتاع وامثالها انما هي حاصلة في الزمان  
 لا قائمة به فلم يوجب انصاف الذهن بها وانما كانت يوجب انصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس لك وزعم شارح التجريد ان بهذا الفرق  
 يرفع اشكال آخر قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانما علم  
 يقيننا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل وجوده اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهرية انما وجد في الخارج كانت اما في  
 وثانها موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض فلي طريقة القائلين بالشئ والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبيهه قائم بالذهن فالمراد  
 بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبيهه في الذهن وهو كل وجوده معلوم والموجود في الخارج هو الشئ القائم بالذهن لشخص الموجود في  
 الخارج فهو العلم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل انه اذا  
 حصلت حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا وليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم  
 به ومعلوم فيلزم ان يكون شئ واحد علما ومعلوما وجوده او عرضا واذا فرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الاحاصل في الذهن غير القائم  
 به فالاحاصل في الذهن معلوم وجوده والقائم به علم وعرض مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فمفهوم بالذهن ككيفية نفسانية هو العلم بهذا  
 المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفسه شخصية وتلخصا بتخصصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الاحاصل  
 في الذهن وهو كل وجوده معلوم هذه عبارة في شرح التجريد وقال شارح التجريد في الحاشية المنهية لا يقال بدار اندفاع الاشكال على اثبات هذه الكيفية  
 النفسانية ولا دخل فيه لفرق بين القيام والحصول لا انقول اذ لم يفرق بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهو ان الموجود في الخارج  
 الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو باقيا غير منقطع اذ ليس هنا على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن  
 وهذه الكيفية النفسانية التي هي ايضا حاصلة في الذهن وكلها موجودان في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو اذ افرق بين حصول  
 والقيام نقول هذه الكيفية ليست حاصلة في الذهن حتى تكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة في الخارج واعترض عليه شئ  
 بوجوده منها ما قال وانت تعلم ان حصول الشئ في الذهن عنه هم نفس الحلول فيه وليس من قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان لا ترى اهم  
 استدلال على بساطة النفس بدساطة الاحاصل فيها حيث قالوا النفس تعقل البسيط الذي لا جزؤه كالموحدة والنقطة فيجب ان لا تكون منقسمة  
 اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيها ولو كان الحصول في الذهن من قبيل حصول شئ في الزمان والمكان لماتم هذا الاستدلال  
 كما لا يخفى وفيه ان العلامة القوشجي قد اعترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن ليس عبارة عن الحصول فيه حتى يلزم من انقسام  
 النفس انقسام ما هو حاصل فيها فاذا لم يكن حجة على العلامة القوشجي نعم ما قال لا يصلح توجيه الكلام لانهما باجمعهما صرحا ان الحصول في الزمان  
 عبارة عن الحصول فيه فلا يندفع به الاشكال عن القول فاما من هنا قوله وليس هنا امران متغايران بالذات احدهما معلوم وحاصل الذهن  
 والاخر علم وقائم به قال في الحاشية فلا يرد ان هذا مخالف لقوله فيما قبل ان يجوز ان يكون للشئ الواحد وجوه وان في الذهن باعتبار ان احدهما

محمدة وحده الوجود الخارجي والاخر لا يحد وحده وبالاعتبار الاول علمه وبالاعتبار الثاني معلوم انتهى وجه عدم الورد وان المنهني بهذا امر  
 متغاير لان بالذات وما سبق انما هو اثبات الام من المتغايرين بالاعتبار والاستدلال على انتفاء الزام من المتغايرين بالذات قوله  
 لان العلم العالم بالذهن ان كان نفس المعلوم بعد الاشكال وهو كون الذهن حاراً وبارداً حاراً وقادراً على الحركة والبرودة وكون شئ جرم اوسع  
 عند حصول الحقيقة الجوهرية في الذهن وان كان غير بالذات يزدح ان لا يكون علماً لان العلم مبدأ الانكشاف والشئ اذا حصل بنفسه انكشف  
 ولا حاجة الى ان يحصل بايغايره فيه ما عدا بعض الاكابر قد انه مني عن ان العلم نفس العلوم الحاصل وهو عالم مبين بعد دليل ولا يهين  
 في نفسه واذا لم يكن العلم نفس المعلوم فتقوله والشئ اذا حصل بنفسه انكشف ثم ان الحصول المطلق غير كاف في الانكشاف بل لا بد  
 من الحصول فلا ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس واذا ذكرنا العلامة القوشجي الحاصل فذا لم يكن حصول الصورة علماً منها قال الشئ  
 في شرح الرسالة القطبية ان حاصل قول العلامة القوشجي كما ينظر بالتأمل ان القائم بالذهن شئ العلم ومثاله الحاصل فيه عين العلوم  
 ونفسه فوجع بين المذهبين ان القائم بالذهن لما كان علماً يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون مغايرة لا وتحد منه  
 والثاني لبطو الاعد والاشكال ويرجع الى السفسطة الثبوتية في الحاصل في الذهن فاقام بالذهن شئ العلم كما ان الحاصل في الذهن  
 نفس حقيقة والحق ان ما قال العلامة القوشجي ليس جماعين المذهبين لانه يقول صريحاً ان العلم كيفية نفسانية مغايرة للحاصل في الذهن  
 وتلك الكيفية النفسانية ليست شياً لان شئ عبارة عما يؤخذ عن الشئ ذي الصورة وتلك الكيفية النفسانية غير مأخوذة عن ذي الصورة  
 بل تلك الكيفية مغايرة للحقيقة الحاصلة في الذهن متعلقة بما تعلق الفعل ما وقع عليه فالقول به ليس قولاً بالشئ والمثال فلا اعتراض  
 عليه بان قوله يجمع بين المذهبين كما وقع عن الصدر المعاصر للحق الدواني وتبعه المحشي ناش من قلة التمييز في كلامه ثم ما ذهب اليه  
 من حصول الاشياء في الذهن من دون حلولها فيه غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن الذهن محل الصور العقلية الجوهرية بل يكون حصولها فيه  
 على نحو حصول شئ في الزمان والمكان وجب ان لا يكون الذهن محل الصور العقلية الجوهرية ايضا فلا فرق بين وجود الاعراض في الذهن  
 وبين وجود الجواهر فيها ان يكون جزاء الاعراض فيه على نحو وجودها في الموضوعات ووجود الجواهر فيه على نحو آخر فليزم قيام الصور العرضية بها  
 في الاذهان فليزوم كون الصور العرضية جواهر وهذا ليس باهون من لزوم كون الصور الجوهرية اعراضاً على ان الحرارة والبرودة والروحية  
 والفروية ومثاله اعراض بلا ريب فاذا حصلت في الذهن فاما ان يكون حليماً حصولها في الذهن قائمة بانفسها فلم يبق اعراضاً بل تصير  
 جواهر وتكون قائمة بالذهن ونحو الاشكال فالحال في كون شئ الواحد علماً ومعلوم متحقق المغايرة للاعتبارية بينهما العلم انهم قالوا ان الحاصل  
 في الذهن من حيث انه قائم بالذهن ويكتنف بالعوارض الذهنية علم من حيث هو مع قطع النظر عن الانكشاف بالعوارض الذهنية معلوم فالحقيقة  
 الحاصلة في الذهن علم ومعلوم باعتبارين وهذا تخفيف جداً لما حصل في الذهن بلا اعتبار المتعينة صورة واحدة بالضرورة لكن العقل يضرب من  
 التحليل كلهما الى المية من حيث هي شئ وليس هناك مجزاً ان المية من حيث هي شئ وليس هناك المية من حيث هي شئ فالحقيقة  
 هو العلم والمعلوم محللاً لهما متضايقان مصداق احد المتضايقين لا بد وان يكون مغاير للمصدق المضايق الآخر والمغايرة الاعتبارية بينهما  
 انما هو بعد تحقق مصداقهما انما يجب التغاير بينهما في مرتبة المصدق كما تقرر عندهم وايضاً لو كان المعلوم هو الشئ من حيث هو ولزم ان يتطابق

العلم بالشخص فلا يكون الشخص معلوماً ولا سبيل للقول بان الشخص الخارجي يحصل بنفسه في الذهن مع شخصه الخارجي ويعرضه الوجود والعدم  
كما يفهم من كلام الشارح في المقدمة وانتقال الشخص الخارجي الى الذهن باطل قطعاً كما سينكشف ان شاء الله تعالى على انه لا يمكن ان يقال  
مثل هذا في علم الاعراض الخارجية المتشخصة بالشخص العيني لان انتقال العرض عن موضوعه باطل بالفاقته فالحق ان القول بان العلم بالعلم  
متمدان بالذات متغايران بالاعتبار باطل لان هذا التغاير اعتباري يتحقق بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وتحققاً غير متوقف على اعتبار الذات  
ولما ظاهراً في الاشكال ايضا في كونه جبراً او عرضاً لان الجبر ههنا اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والعرض موجود في الموضوع كما صح  
بما شخ في الآيات الشفاء اعلم انه قال الشيخ في آيات الشفاء واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان العلم هو المكتسب من  
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف تكون اعراضاً فان الجبر لذاته  
جبره فميتة لا تكون في موضوع البتة وميتة محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لاما ونسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ميتة الجبر جبره بمعنى  
الموجود في الاعيان في موضوع وهذه الصفة موجودة لميتة الجبر المعقولة فانها ميتة شأنها ان تكون موجودة في الاعيان في موضوع اي  
ان هذه الميتة هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس في ذلك في حده من حيث  
هو جبره اي ليس جبره ان في العقل في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع  
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل يرد بالعين التي اذا حصل فيها الجبر صدرت عنه فاعلمه واحكامه والحركة لك ميتة انما كمال بالقوة  
وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال بالقوة من جهة كذا حتى يصير ميتة بالحركة العقل لان معنى كون ميتة على هذه الصورة  
هو انما ميتة تكون في الاعيان كمالاً بالقوة واذا تحققت فان هذه الميتة تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ميتة تكون في الاعيان كمال  
بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما ميتة توجد في الاعيان كمالاً بالقوة فلو كانا قلنا  
ان الحركة ميتة تكون كمالاً بالقوة في الاين مثلاً لكل شئ يوجد فيه ثم وجدت في النفس لما لك كانت الحقيقة تختلف وهذا القول القائل ان جبر  
المقتضى ليس حقيقة انه جبر يذب الحديد فاذا وجد مقدار الجسمية كف الانسان ولم يجذب ووجد مقدارنا الجسمية عديدة ما يجذب فلم يجب ان يقال انه  
بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل واحد منها بصفة واحدة وهو انه يجذب الحديد فاذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة  
واذا كان عند الحديد ايضا كان تلك الصفة تلك حال سميات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في  
موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ميتة في الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجبر هو ميتة لا تكون في موضوع اصلاً وقد  
صرح ميتة المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلاً فان قيل قد جعلتم ميتة الجبر انما تارة تكون عرضاً وتارة  
تكون جبراً وقد منعتم هذا فنقول انما منعنا ايضا ان يكون ميتة شئ يوجد في الاعيان مرة عرضاً ومرة جبراً حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع  
ما وفيها لا يحتاج الى موضوع التبع ولم يمنع ان يكون معقول تلك الميتة بصير عرضاً اي يكون موجودة في النفس لا يجوز في هذا الكلام كلام الالو  
فلان الصورة الحادثة من الجبر جبره والجبر الحال يجب ان يكون المحل متقوماً به ولا ريب ان الذهن ليس متقوماً بالصورة الحادثة فيها واجيب  
بان ذلك انما هو في المحلول في الاعيان وهذا المحلول فميتة فلا يقابله في ان يكون محله موضوعاً لا مادة والتحقيق ان وجود الصورة في الذهن



ليس على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان بل على نحو وجود الشيء في الحال في المحل وبقية التفقوت على انحصار الحال في الصورة والعرض والمحل في الاول  
والموضوع ووجود الصورة في الزمان ليس على نحو وجود الصورة في مادتها واستغناء الذهن عنها في تقوم لان الصورة منحصر في الجسمانية  
والصورة الذهنية ليست في شيء منها فوجود الصور الذهنية في الذهن ليس الاعلى نحو وجود الاعراض في موضوعات متماثلة اعراض في الذهن  
فكأنها متماثلة ما بها محتاجة الى موضوع فلا يكون من حق ما بها تماثل كون لاني موضوع وانما ما غلظان المحلول انما يكون بالافتقار الى  
ولاشك ان الجواهر ليست متفكرة الى المحل فلا يكون لها حصول وبالجمل كل هيئة لابد من ان توجد اما حالة او مستغنية كما صرح به في بحث  
اثبات الوجود في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي وتفصيلها انهم استدلو على ثبوت الوجود في جميع الاجسام  
بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي بان طبعية الصورة الخيرية طبعية واحدة نوعية فذلك الطبعية الواحدة اما ان تكون عينية  
عن الوجود فلا يكون حاله فيها اتصاله انه قد ثبت حلولها في بعض الاجسام او تكون مفتقرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها فنقول مثلهما  
انه لا يحلوا اما ان تكون الهيئة الانسانية مثلاً عنيت عن الموضوع او مفتقرة الى موضوع اعلى الاول يستحيل ان تكون حالة في الذهن اذا محلول  
لا يتصور بدون الافتقار الذي وعلى الثاني يستحيل ان تكون قائمة بنفسها واجيب بان ما ذكرتمنا هو في الوجود العيني يعني ان لا يوجد في الاعيان  
على طريق المحلول لا يوجد بدون المحل فان المحلول لا بد من الافتقار الى المحل في الوجود العيني فلا يمكن ان يوجد بعض الافراد في الخارج  
في غير المحل وبعضها في الثاني في المحل وفيه ان تخصيص بالوجود الخارجي تحكم فان الضرورة حالته بان المحلول لا بد من الافتقار وهذا الحكم  
نافذ في الوجودين اذا طباع المستقلة لا يمكن ان تكون اوصافا ونعوتاً الشيء آخر والمحل ان ما ذكره الشيخ ان صح فانما يصح في المعلوم لا في العلم  
لانه موجود كما يجب لكونها قائمة بالنفس منضمة اليها في الخارج مع قطع النظر عن الاعتبار والفرض فهي ليست بتحقيق جوهري بل هي حقيقة شخصية  
فهي في الاعيان في موضوع فلا يمكن ان يكون هي هيئة من حقها في الاعيان ان تقوم لاني موضوع حتى يقال انها جوهري فاعلم بل الاشكال  
انها هي كون الشيء جوهراً وكيفية لانها مقولتان متباينتان تمنع صدقهما على شيء واحد اعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة  
لما قالوا العلم من مقولة الكيف وادركهم ان الصورة الحاصلة من الجوهري جوهراً لا تخفاها الهيئات في انحاء الوجودات وكيف العلم يصدق  
رسم الكيف عليه فيلزم كون شيء واحد جوهراً وكيفية لانها مقولتان متباينتان وصدقهما بالذات على شيء واحد متعذر لان المقولة جوهري عال  
ولا يمكن ان يكون شيء واحد جوهرياً في مرتبة واحدة واجابوا عن هذا الاشكال بوجود منها ما قال المحقق البدائي ان عدم العلم كيفاً على طريق  
المساحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية ونعم قسموا الكيف الى اقسامه وعدوا العلم من الكيفيات النفسانية فلا يصح ما قال توجيهها  
لكل احدهم منها ما قال بعضهم ان الكيف يطلق على معنيين الاول الكيف الذي هو المقولة والثاني الكيف بمعنى العرض العام والعلم كيف بمعنى  
العرض العام وهو عدم من الكيف الذي هو المقولة اذ الكيف الذي هو المقولة معناه هيئة افاد جبرت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون  
تعقلاً موقوفاً على تعقل الغير ولا يكون فيها اتقضاء القسمة ولا النسبة والكيف الذي هو عرض عام وعدم من المقولة بعرض موجود  
في الموضوع بحيث لا يكون تعقلاً موقوفاً على تعقل الغير ولا يكون فيه اتقضاء القسمة والنسبة وفيها انهم صرحوا ان العلم من قوله الكيف  
واورد عليه محشي في شرح الرسالة القطبية بان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين بشكل بالصورة الخيرية

الحاصلة من الاضافة المخصوصة والمقدار الشخص فان الاولى قابلة للنسبة والثانية للقسمة واجاب عنه بعض الاكابر بقوله انه لا يلزم من كون الشيء قابلاً للنسبة والقسمة ان يكون صورته كذلك فبغيره انه لا يستقيم على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ومنها ما قال الصمد العام لمحقق الدين  
ان حصول مهية الشيء في الذهن اعم من ان يثبت فيه كما كان او يقلب فيه مهية اخرى حتى كان شيئاً داخلاً تحتها اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن صار مهية اخرى فالجواب بعد ما وجد في الذهن يصير عرضاً وكيفاً بنا على تقدم الموجدية على المهية وتقلب عليه المحقق الدواني بان ما ذكره  
سفسطه ظاهرة او انقلاب المهية غير معقول بل المعقول من الانقلاب ان يقلب المادة من صورة الى اخرى او المروض من صفة الى صفة  
اخرى وذلك انما يتصور اذا كان هناك امر يقبل الصفة الزائلة والصفة الدائمة كما يؤول الى العنصرية التي تقبل الصورة المائية تارة والموانية اخرى  
او الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والزائل متواردين على محل واحد مهوول كان ذلك المحل اوضحاً  
وليس لكل امر يوجد في الذهن محل او موضع غير الذهن كيف ومن المعلوم ان ليس لمحل اصلاً الا ان الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن  
لا يقلب من الصورة الذهنية التي عنده كيف بالتحقيق الى عين الخارج الذي هو الجوهر وليس للامر الذي في الخارج محل مشترك فيقلب  
من احدها الى الآخر فتستحيل الانقلاب الذي توهمه وليست شغري بالامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن  
كان مهية اخرى وكيف يفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الموجدية غير بين ولا بين على فرض التسليم لا يجب جواز الانقلاب اذا عوارض  
متقدمة كانت او متاخرة لا غير حقيقة المروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من لقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل  
في الذهن مغايراً في المهية الحاصلة في الخارج وبغير خلاف يقتضي الدليل الدال على الوجود والذهني وما ذكره من ان حصول المهية في الذهن  
اعم من ان يثبت فيه على ما كان او يقلب فيه الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدراع اعم من ان يثبت فيه على ما كان او يقلب  
فيه الى غير زيد كغيره ومثلاً ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يثبت في الانقلاب كالمادة او الجنس مثلاً لم يصدق ان هناك  
شيئاً واحداً يكون تارة ذاك واخرى الامر ومنها ما قال الصمد الاشير لزي في حواشي الآليات الشفاء ان الحاصل في الذهن حقيقة الجوهر  
فالاحاصل في الذهن نفس الجوهر ثم هو فرد من افراد الكيفية فيصدق الجوهر عليه صدق اولي وصدق الكيفية صدق ثانی فلا احتمال في كونه  
جوهراً وكيف لا يختلف نحو محل وهذا ليس بشيء اما اذا افلح الجوهر الموجد في الذهن شخص قطعاً لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص  
فالاحاصل في الذهن شخص من الجوهر فلا يمكن ان يصدق عليه الجوهر صدقاً اولياً والحق ان هذه الموازنة يشبه الموازنة الانطية وانما ثانياً  
فلان اذا صدق الجوهر عليه صدقاً اولياً وشائعاً ذاتياً يكون الجوهر عليه اذاتاً له واذا صدق عليه الكيفية يلزم اندراج الحقيقة الجوهرية تحت  
الكيفية فلا يخلص عن الاشكال ومنها ما قال المحشي وانا قلت في حله اذا حصل الشيء في الذهن بحصيل له وصف سمي بالحالة الادراكية وحيل ذلك  
الوصف عليه ملاء عرضياً يقال لما هو حاصل في الذهن علم ومعرفة علمية وهذا المحمول ليس بنفس الموضوع والا كان محملاً عليه حال كونه في  
الخارج فيضرورة ان الذات والذاتي لا يتخلفان باختلاف الوجود وفيه الحل حل عرضي كحل الكتاب على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة  
ليس بنفس الحاصل في الذهن بل عارض له عارض كيف يصدق رسمه عليه لانه موجود في موضوع وغير مقتض للقسمه والنسبة  
لذاته والمعرض بمعنى الحاصل في الذهن عرض لكونه موجوداً في الموضوع الذي هو الذهن وتابع للموجود الخارج في الجوهرية والكيفية

وغيره بالاتحاد مع صفى المهيبة النوعية فالعلوم الخارجية ان كان كيفاً ذلك الحاصل كيف وان كان جوهراً فذلك ايضا جوهراً وهكذا في  
 باقي المقولات واعلم انه قد اورد على المحشى بانه لو كان العلم عارضا للصورة الحاصلة في الذهن كان محمولا عليها انا بالمواطاة وهو بالمثل  
 في المبادى لا محل لمواطاة على معروضاتها وبالاشتقاق فيلزم كون الصورة عالمة واجيب عنه بان هذا الوصف قائم بالعلم بالصفة  
 حتى يلزم كون الصورة عالمة بل هي مقارنته للصورة في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العروض الاعلى السامية كما كانت  
 والاضاحك فلما ان كل واحد عرضي الآخر من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احدهما الآخر كالحالة عرضية للصورة  
 من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروضها للصورة وبذلك ليس شئ اذ لو سلم صحة مقارنة الصورة للحالة الاذائية في موضوع  
 واحد على اطرافه فلا يلزم من مقارنة وصف لوصف في موضوع واحد ان يكون احدهما عرضيا للآخر والا لزم ان يكون سائر صفات  
 النفس عرضية للصورة ومفهوم الضاحك عرضي لافراد الكاتب المفهوم وذلك لاجل علاقة العروض فان قيل الحالة والصورة متحدان  
 وجوهما والحالة قائمة بالنفس بقيام الصورة بهما فان قيام احدهما بتدبير يستلزم قيام المتحد الآخر به والاي لم كون الصورة عالمة انما هو محل  
 المشتق على شئ قيام المبدأ بالاتحاد معه لا يجدي الى طائل اذ لا يمكن ان يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات ضرورة ان احدهما  
 ليس عن الآخر ولا ذاتيا لافانما يكون الاتحاد بالعرض فلا بد وان يكون احدهما هو الحالة متشعرا عن الآخر وهي الصورة فتكون الحالة  
 قائمة بالصورة قياما متزاعيا فيلزم كون الصورة عالمة وان قيل هذا النحس القيام ليس متنا وصدق المشتق على شئ يقال يلزم  
 على هذا ان لا يكون قيام المبادى بالاترعية بناسبتها منطاطا لصدق مشتقاتها عليها والحق انه على تقدير كون الحالة عرضية للصورة  
 لا معنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض فيكون المتصف بالحالة اولاد بالذات هي الصورة وتحقيق المقام بحيث يبريد غواشي الاولاد  
 ان الحاصل في الذهن لا يمكن ان يكون نفس ما في الخارج وذلك لان الحاصل في الذهن اما ان يكون الاشتخاص الخارجية بعينها  
 كما يدل عليه كلام الشارح في المقدمة وهذا باطل قطعاً لان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعدد وجوده وايضا تعدد الوجود يستلزم تعدد الشخص وتخص  
 موافق شخصين مجال بالبداهة وبالنسبة وحدة الوجود يستلزم وحدة الشخص وتعدده تعدد معنى لكون الشخص الخارجي حاصل في الذهن بعينه  
 والاي لم كون شخص واحد شخصين واما ان يكون الحاصل في الذهن المهيبة الكلية مع قطع النظر من تشخصات الخارجية وهذا ما يتصور لو كان  
 الشخص الخارجي عبارة عن المهيبة المعروضة للشخص حتى يمكن ان يحصل المهيبة في الذهن بعد تجريد اعراض الشخص العارض واما اذا كان الشخص  
 متشعرا عن نفس المهيبة كما هو الحق فلا يمكن حصول المهيبة الخارجية في الذهن على ان يصدق الوجود ونفس المهيبة بل الانضمام شئ وعروض عارض  
 كما سبق تحقيقه فالمهيبة الموجودة في الخارج بنفس ذاتها مصادق للموجودة الخارجية فلا يمكن ان توجد المهيبة في الذهن والاي لم ان  
 حين وجودها في الذهن مصداقا للموجودة الخارجية ونشأ الترتب الا ان الخارجية وهو محال قطعاً وايضا وحصلت المهيبة الكلية في الذهن  
 كانت تمام مهيبة الشخص الذهني ضرورة ان كل كلي تمام مهيبة شخصها فيصدق عليه صدقا ذاتيا فيلزم ان يكون الانسان الحاصل في الذهن  
 حيوانا ذاتا مضافا حكما وكاتا وهو تمثيل والحق ان الحاصل في الذهن اشباح الاشياء وانما لا انفسها وحققا فالصورة الحاصلة  
 في الذهن كانه محال لتحقيقه الموجودة في الخارج ولذا لا يترتب على انشئ الذهني انشئ الشئ الخارجي واما لو ان الشئ مباين الذي يشع

والحكم على المبلين لا يكفي الحكم على المبلين الآخر ولا يكون كاشفاً لفضيلة العلم بالوجوب علم بذي الوجوب مع انه مبين له فيجزان يكون شئ  
اشي الى اصل في الذهن كاشفاً فان قيل ادلة الوجوب والذهنى لو تمت لدرت على ان الحاصل في الذهن الاشياء انفسها يقال ظاهر ان  
اشخص الخارجى لا يحصل في الذهن بنفسه بل الحاصل في الذهن مغاير لما في الخارج وجوداً وشخصاً وان كان مشاركاله في المية النوعية فلما  
كفى تعلق العلم بالامر المغاير لشيء وجوداً وشخصاً في كشف اشئ العيني فيجزان كفى تعلق العلم بالشيء الماخوذ منه المغاير له لانكشافه  
ان للصورة الحاصلة في الذهن نوعين من العلاقة مع ذى الصورة الاولى ان حكايته عن ذى الصورة والثاني انه قد يحسب المية  
فالعلاقة التي يوجب الانكشاف ان كانت هي الاولى فهي متحققة بين اشج وذى الشج العيني وان كانت هي الثانية يلزم ان تكون  
الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لغيره لانها متحدة بحسب المية ايضا فحال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور حال التماثل بالقياس  
الى ما هي تماثل لفلان الذهن فيقول من التماثل الى ذويهام كونها مبانية لياها لاكت تجوز ان نثقل الذهن من الاشباح الى ذوات  
الاشباح مع مبانيةها لياها اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يمكن ان يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن سواء كانت متحدة مع  
ذى الصورة بحسب المية او مغايرة لها اما اول افلان العلم حقيقة واحدة محتملة كما يشهد به الضرورة العقلية وقد صرحوا به ايضا حيث قالوا  
العلم جنس تحت نوعان والصورة الحاصلة في الذهن لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة واما ثانيا فلما افاد الاستاذ العلامة ابى قدوة به  
يقضي تمديد مقدمات الاولى ان الحاصل في الذهن من شئ صورة واحدة بشهادة الضرورة الثانية ان شئ الموجود في الخارج لا يمكن  
ان يكون هو المعلوم حقيقة لانه يقتضى والعلم باق ومن السهيل ابقاء العلم بدون العلوم الثالثة ان شئ الواحد بالعدد لا يكون علماً ومعلوماً  
باعتبار واحد لانها متضادان فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد والارابعة ان علمنا بشئ لا يتوقف على اعتبارات الذهن في حيزه  
اذا تم هذه المقدمات فنقول الصورة الحاصلة من شئ في الذهن اما علم فقط والمعلوم غير با او معلوم فقط والعلم غير با او علم ومعلوم معاً  
فاما باعتبار واحد او باعتبارين فثلاثين للسبيل الى الثالث وللا الى الرابع لان العلم على هذا التقدير يكون متوقفاً على اعتبارات الذهن  
وهو فرضه فاذا قطع النظر عنها فاما ان يكون له علم والمعلوم متحدان فاما واعتباراً او يكون كلما هاستغنيين بالمرّة وللا الى الاول فان المعلوم  
على هذا التقدير اما ان يكون هو شئ الموجود في الخارج وهو ليطا ويكون هو شئ المتقرفى الاذهان العاليتة وهو ايضا باطل لاننا نعلم في علمنا  
بالجزيئات المادية ومن السهيل ارتسامها في الاذهان العاليتة واليه يجرى الكلام في علوم تلك الاذهان فانما تعلم امور التحقق لها في  
الاعيان فان كان علومها هي الصور المرسمة فاذا معلوماً متاهلاً يمكن ان تكون هي الامور الخارجية لانها فيكون علومها كميّيات  
اخر متعلقاتها تلك الصور واذا العلم حقيقة واحدة لا يختلف افرادها بالحقائق من جهة اختلافها بالقدم والحدوث اذا تقدم والحدوث  
من محال من الهيات لادخل لها في تقرير الحقائق فتكون علومنا ايضا كميّيات غير الصور فان قلت ادلة الوجوب والذهنى لو تمت لدرت  
على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت ادلة الوجوب والذهنى على تقدير تماثلها فاعلم ان العلوم لا يتعلق به العلم فلا بد ان يكون موجراً  
في الذهن وللا لانهما على ان الحاصل في الذهن هو العلم فان قلت لمطابقة المعلوم واللامطابقة مع من خالف العلم لم يصلح لهما  
الا تصور قبالاً لصلته يقال ان لا يريد بالمطابقة واللامطابقة امتداداً من امر المية ومعهما فكيف المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى

من شأن العلم ثم وان اريد بها انكشاف اشئ كما هو وحده فكونها من شيعون الصورة ثم والمحق ان العلم صفة انضمامية منضمة الى النفس لانه  
لو كان انشراحا لم يكن موجودا والا لوجود المنشأ فيكون العلم حقيقة ذلك المنشأ ويجري الكلام في اثنين ان صفة منضمة الى النفس موجودة في  
الخارج بوجوه غير جوه وموصوفات اضافية الى المعلوم متعلقة بتعلق الفعل بما وقع عليه غير متحدة معه وجوه الاول كانت متحدة مع المعلوم فلا  
وان يكون احدها موجودا بالذات والاخر موجودا بالعرض واذا الصورة موجودة بالذات فهذه الصفة تكون موجودة بالعرض فتكون انشراحية  
وقد نظر بطلانها فهي موجودة متمايزة عن الصورة فلا تكون محمولة عليها الا ان منادى المحل هو الاتحاد في الوجود ولا يقال قد يكون منادى المحل بغير الشئ  
حلوا كما في ثالث كما بين الضاحك العجب المحمول احدها على الآخر لخلوها في ذات واحدة وهذا ايضا كذا اذا الصورة وتلك الصفة حالتان في  
محل واحد لا انقول حلول الشيعين في ثالث لو استوجب المحل مبنيا لعجب ان يحل تلك الصفة على سائر صفات النفس القيم والضاحك غير  
محمول على مفهوم العجب بل على افرازه مع انك قد عرفت ان محل تلك الصفة على الصورة لا يصح مطاوعة ولا اشتقاقا وهي عرض موجبة وموصوفة  
هو العالم وندرج تحت مقولة الكيف وان عرضه للاضافة الى المعلوم واذا قد ثبت ان الصورة ليست علما فهي المعلوم وهي عرض في الزمان  
وهذا على طريقة حصول الاشباع ظاهر جدا ضرورة ان الاشباع اعراض حكاية لذوات الاشباع حالة في الموضوعات واما على راي من ذهب الى  
ان الاشياء حاصلة بانفسها في الازمان فانخطب صعب كما لا يخفى على اولى النفي والافهام ولقد اطيننا الكلام وارضاها الزام في تنقيح هذا المرام لان  
المقام من قبل اقدم الاعلام والعدولي التوفيق والالهام وهذا التحقيق الذي ذكر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المتغيرة للصورة  
المحمولة عليها حاصلا عن ضماييل الاشكال المشهورة في التصور والتصديق وهو ان المحققين ذهبوا الى انها مختلفة فان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق  
فقط كما ذهب اليه المتأخرون واذا تعلق التصور بالتصديق بنا كما على ان التصور يتعلق بكل شئ يلزم اتحادها الاتحاد العلم والمعلوم بالذات  
مع انكم قلتم انها نوعان متباينان وقد اقررنا بانها اذا تعلق التصور بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادها مع معلومها فيلزم اتحادها نوعا مع انها  
مختلفتان بحسب الحقيقة وقد اجاب عنه المحشي في شرح الرسالة القطبية بان اتحاد العلم بالمعلوم مخصوص بالعلم التصوري واما العلم التصديقي  
فمفلي تقديره كونه علما غير متحد مع المعلوم وعسى ان يكون هذا مكابرة لان هذا تخصيص من قبل تخصيص في العلوم الادبية ولا مسأله في  
العلوم العقلية كما لا يخفى وقد ارجب عن الاول بمنع امكان تصور حقيقة التصديق فان قلت هم قد صدقوا بان التصور لا حقيقة يتعلق كل شئ  
قلت لا يلزم من تعلق التصور بكل شئ تعلقه بكل وجه وهذا ايضا مكابرة اذ لا يجري في تصور مية مكانية اصلا وذلك اسي اغلال الاشكال المذكور  
لان التصور والتصديق فثان لما هو عظم بحسب الحقيقة وهي الحالة الادراكية المتغيرة للصورة المتحدة مع معلومها بحسب الحقيقة فاهو عظم الحقيقة  
ليس يتوحد مع المعلوم وما هو متوحد مع ليس العلم بحسب الحقيقة لا الما يصدق هو عليه صدق فاعرضنا حتى يلزم اتحادها بحسب الحقيقة واعلم انه قال بعض  
المحصلين من نظائر كلام المحشي لو كان التصور والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم  
نور والاشكال كنوع جمل الياها نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع اشئ اتحاد النوع مع الياها على تفصيل للمدة والجنس ان حسب علمه  
على التفصيل لكنه يكون عرضا علمه فلا يلزم من اتحادها واتحاده وانت تعلم ان اتحاد العلم مع العلوم الابان يتلحق به تعلقا وتوحيلا لا يمكن تعلقه به الا  
يتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور مثلا بالمعلوم اعني التصديق مثلا سترام الاتحاد وذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوما

على انه ان يمكن تصور التصديق او المصدق به او لا يمكن والثاني بطرأاً والباطل قوام التصور لا جزم فيه فينتقل لكل شئ وعلى الاول لا يخجل لما كان  
التصور المتعلق بالتصديق مثلاً على الاول لا يكون والثاني بطرأاً بالبداية وعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو تصور متعلق بالتصديق او المصدق به فيكون  
الاشكل والاول لا يلزم من اتحاد الجنس الخ فلا يخفى مخالفة لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا عنى العلم اتحاداً مع المعلوم مستلزم لاتحاد  
نوعية معه قطعاً فيلزم اتحاداً نوعياً مع النوع الآخر كما عرفت انفاً وقوله والجنس وان وجب حمله آه في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس  
متعلق شئ مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان اتحاداً مع ما يتصل به بالفعل فيلزم من اتحاد اتحاداً كما لا يخفى على من له دراية  
سليمة واسهل الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والساد وقوله لان النفاذ آه وذلك لان النفاذ بين شيئين انما هو بحسب تصانف  
الحمل بهما ونشأ الاتصاف هو الوجود العيني المراد بالوجود العيني وجود الشئ بنفسه لا بصورة بحيث ترتب عليه الآثار سواء كان بحسب حاله  
في نفسه او كون موصوفه بحيث يصح ان يتبرع عنه نفس ذاك الشئ فيكون التصانف من احكامه والحاصل ان النفاذ وكذا سائر امتسام  
اتصال انما يكون باعتبار تصانف الحمل بهما في الوجود العيني بالمعنى المذكور فلا يرادنا تعلم بالضرورة ان السواد لثلاثة منات للبياض فلا يمكن  
اجتماعها في محل واحد لو كان الوجود الذي يتصل بهما اجتماع المتضادين حين تصور السواد والبياض واللازم باطل فللملزم مثله وجه  
عدم الوجود وانه ليس بين السواد والبياض تضاد حين تصورهما لان تضاد بين شيئين انما هو من خواص وجود شئ بنفسه لا بصورة فلو  
وبالجمله انه تفصيل المقام ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشئ من حيث هو موصوف قطع النظر عن الوجودين الخارجيين والذين هو سواء كان  
هو تية او تية فيشمل معلوم العلم الاحساسى والخيالى ايضا والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره  
من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشئ من حيث هو معلوم بالذات لم يحصل صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معاً محصور  
في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورة قد عرفت ان المهمة من حيث هي هي لا وجود لها الا في ملاحظة العقل واعتباره فلو كان الشئ  
من حيث هو محصوراً في الذهن لم يكن معلوماً حقيقة قطع النظر عن الاعتبار والملاحظة فالظاهر ان المعلوم هي الصورة الموجودة في الذهن وما قال الخ في  
بعض حواشي شرح الرسالة القطبية انه لو كان المعلوم بالذات هي الصورة القائمة بالذهن من حيث انها كمنقطة بالعوارض الذهنية لم يمتنع الى اثبات  
الوجود والذهني بل لا يتصور انكاره فغاية ان المعلوم لا يجب ان يكون معلوماً بجميع عوارضه ووجوده فهو غير ان يكون متعلق العلم هو الصورة الحاصلة  
في الذهن اى ما هو مصدق الوجود والذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوماً اذ ليس علم تلك الذات التي هي مصدق الوجود والذهني عين العلم بالموجود  
الذهني ولا مستلزمه قال الاوستا اذا عللته اني قد لو كان الامر كما زعمنا لكان ان يستدل على ان النفس ليست مجردة ولا بسيطة بان النفس معلومة  
بالعلم المحصورى قطعاً فتعلق ذلك العلم ان كان هي نفس المجردة لزم ان يعلم عليها التجرد والبساطة فيكون التالي بطرأاً والاما اختلف في بطلانها  
وتجروها فالمقدم متعلق به العلم المحصورى ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذا من متعلقه مركب مادي وانت تعلم فساد هذا الاستدلال اذ لا يلزم  
من كون متعلق به العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة بجميع اوصافها من البساطة والتركيب والمادية والتجرد مثلاً فلذلك لا يلزم كون  
الصورة الموجودة في الذهن معلومة ان يكون وجوده الذهني ايضا معلوماً حتى لا يتصور انكاره ولا يحتاج الى الدليل على انه لا بعد عندي في ان يلزم  
بجانبه الوجود والذهني ولا يلهى بالانكار غاية المتكلمين فانه تعنت صرف فافهم والشئ من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض تعقيب





هو العلم الحقيقي الكون معلومته معلوماً بالذات وأذا تحقق أن العلم بالذات في العلم المحصولي نفس الشيء من حيث هو هو مطلق هذا العلم هو ما يتبين  
هو عليه قال بعض ناظمي كلام الحاشي الحق ولي الحق بكونه حقيقياً من الضروري إذا حضوري انكشاف به المعلوم حق الانكشاف فان النفس  
مع حضوري انكشافها بوجوبه وعرض بسيط او مركب وعلى تقدير التركيب من آية مقولة وكذا لا ينكشف حال الصورة الحاصلة فيها  
والا المحصولي فيعطى تميزاً تاماً فينتج جمال المعلوم انفساً كما لا يؤيد الكلام قريب من الصواب والوجه الثالث كون الشيء من حيث الاول  
بالعوارض الذاتية موجوداً خارجياً بآلية بقوله وهو قوله في الذهن بنفسه الصورة التي هي في الذهن بنفسه وكما يكون حالاً  
في الذهن بنفسه يكون موجوداً خارجياً وفيه ان كون الشيء حاصل في الذهن بنفسه لا يوجب كونه موجوداً خارجياً كما لا يخفى فان العلم بالمعلوم من  
المحصولي حتى ان بالذات وتسايران بالاعتبار العلم انهم قالوا ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن ولم يكتف بالعوارض الذاتية  
علم من حيث هو مومن قطع النظر عن الانكشاف بالعوارض الذاتية معلوم فليس بين العلم والمعلوم تغيير بالاعتبار بوضعية الوجود في العالم  
بل اعتبار المتعبدية واحدة لكن العقل لا يرب من التحليل كالملة الى الملية من حيث هي هي الشخص وليس هناك سجوداً للملية والشخص انما  
الموجود شيء واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معاً كيف العلم والمعلوم متضايقان فوجب ان يكون مصداق احدهما ناظر للمصداق الآخر  
والا كيف في التغير الظاهري يبيناً بعد تحقق المصداق اذا المتضايقان بحسب التغير في مرتبة المصداق والا كان متساويهما واحداً فلا يمكن ان يتغير  
كذا قالوا لا يتساوى العلمانية في قه كما انها في العلم الحضوري حتى ان اذا كان اعتباراً يعني ان العلم انفسه يرى عين المعلوم انما اعتباراً بالانواع  
اصلاً وليس المراد بكون العلم عين المعلوم في العلم الحضوري كونه عين المعلوم فاما لو كان تميزاً اعتباراً او العلم المصنع التقابلية بينه وبين المحصولي  
كما لا يخفى ومن نعم ان التغير في العلم المحصولي بحسب الذات حيث قال العلم بجميع العروض والعوارض الذاتية والمعلوم معروف فقط  
فلازم عليه ان لا تكون الحقيقة العلمية حقيقة متصلة بل تكون حقيقة اعتبارية غير متصلة بكونه حقيقة والعلم ليس كالمال ان الموجود في الذهن  
ليس لمر ان احدها الصورة المعروفة بالمعارض الذاتية والاخرى الجموع المركبة من المعارض والعوارض حتى يكون احدهما معلوماً والاخر معلوماً  
واما تحقق تميز معاني الذهن باعتبار العقل فليزمن ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم موقوفاً على الاعتبار وهذا بطل قطعاً لما عرفت  
ان التركيب الحقيقي لا يحصل من الجوهري والعرض الابان يكون بين اجزاء المركب وصحة حقيقة وفلا يمكن ان يحصل من  
مقولاتين متباينتين او يتبين ان تكون حقيقة واحدة مندرجة تحت جنس بين مرتبة واحدة وبندية عدم حصول التركيب من الجوهري والعرض  
انما وقع تمثيلاً قال في الحاشية ان مناد الانكشاف هو ان يحصل المعارض فقط الا ان يحصل مجموع المعارض والعوارض على ما يشهد به النظر  
هنا يعني ان مناد الانكشاف انما هو العلم الحاصل في الذهن القايم به وهو الشخص الذهنى والا دخل المعارض في الانكشاف كيف حصل  
المعارض في الذهن فالا يعنى المعارض تحقق الانكشاف انتهى لولا كان وجود الشخص من دون معرض المعارض كفى في الانكشاف  
غاية الامر ان وجود الشخص بدون المعارض غير ممكن الا ان المعارض ليست بدخلة في الشخص الذهنى كما انما غير دخلة في الشخص الخارجى فاما وان  
المعارض انما هي نفس الملية من حيث هي وهي غير كافية لانكشاف ولو كفت كفت حين وجودها في الخارج ايضاً ضرورة وجود الملية في ضمن  
الشخص الخارجى ايضاً وذلك لان الكافي لانكشاف انما يكون ما ينعكس به النفس وهو ليس الا الشخص للملية من حيث هي هي ومنه

ان التغيرات بينهما في العلم المصورى بحسب الاعتبار حيث قال لتغيرات اعتبارى كتغير العلاج والمعالج اعلم ان المحقق الدواني قال في  
الحاشية القديمة الموشى هو النفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والمتاثر بها من حيث انها قابلة للعلاج فهاستغيار ان بالاعتبار وكذا الحال  
في علم النفس بذاتها فانها من حيث انها حاضرة عند المتأثر وعالم ومن حيث انها مجردة عن مجرى معلوم فهو متغير العالم متغير لموضوع العلوم  
بالاعتبار وفي الكلام وان كان بظاهرة والاعلى التغيرات للاعتبارى بين العالم والمعلوم في علمنا بانفسنا لا بين العلم والمعلوم والكلام  
ههنا في العلم والمعلوم لان العالم والمعلوم لكن سبعة مقادير متغير بين العلم والمعلوم ايضا بالاعتبار لانه اذا كان للمعلوم هو المجرد  
الماخوذ من الحقيقة لم يكن العلم نفسه بالتغيرات اصلا لان العلم بالتغيرات العالم لا يمكن ان يكون نفسه بالتغيرات واحده عن علمه المحشى بقوله  
فقد استتب عليه التغيرات الذى هو مصداق بوجهها بالتغيرات الذى هو بوجهها حقيقة ما يعنى ان التغيرات بين العالم والمعلوم والعلم بحسب المفهوم وان كان  
مسما لكن ليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المصداق ومصادقها واحدة تخص بالتغيرات اسما وهو الموشى المجردة فليس الحال ههنا كما في  
المعالج والمعالج لان ههنا تغيرا في المصداق اذ المعالج ماضية الفعل والمعالج ماضية قوة الانفعال بخلاف ما نحن فيه فانه لو كان ههنا تغيرا  
سابق على المفهوم كما في المعالج والمعالج وكان في المعام حثية زائدة فكان العلم المصورى صورة منتشرة عن المعلوم وكان علما حصوليا  
لا حصوليا فان العلوم الماخوذة من الحقيقة ليس معلول للنفس ولا علينا لما ولا انتما منها فلما بدى العلم به من حصول صورة التغيرات له بالاعتبار  
فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حصوليا او اعلم انه قال محشى في شرح الرسالة الطبية ان الذات الماخوذة من الحقيقة اعتبارى ليعتبه بالعقل  
والعلم المتعلق بها حصولى وغيره نظر لان القول يكون الذات الماخوذة من الحقيقة علما اعتبارا بغير صحيح والا يلزم ان يكون علم العلم حصولى  
علما حصوليا لا حصوليا لانه ما خوذ من الحقيقة مع ان الحقيقة يجوز ان تكون داخلية في المفهوم والعنوان لاني المعنون فلا يلزم كون الذات الماخوذة  
سما اعتبارا او على الحق في هذا المقام ما خوذ من الاعلام فانه ان العالمية والعلومية متضايفان والمتضايفان يستعمل اجتماعا في محل واحد  
من جهة واحدة لا من جهة متضادة اقسام التقابل الايجاب والسلب والعدم والملكية والتمتع والتضايف وعرفوا المتقابلين انهما الامران اللذان  
لا يتبعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكره وان القيد الاخير لا يدخل المتضايفين كالبوة والنبوة العارضين لزمن  
من جوتين وهذا يدل على ان المتضايفين مطلقا متضاد اجتماعا في ذات واحدة لا اعتبارا بين فلا بد من القول بالتغيرات للاعتبارى بينهما في  
مرتبة المصداق وما قال بعض الاكابر قد انه ليس بينهما تضاد لعدم ابا مفهوما من الاجتماع بالذات فلما لا يدعى توصلة اذا انحاز  
التضاد بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم العلوم كما وثقت بالمكابرات فان قلت هذا يستلزم ان يكون شيان  
متضايفين بالتضاد الى شئ واحد قلت عدم كون شيئين متضايفين بالتضاد الى شئ واحد ليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا كانت  
النفس ذاتا متضايفان قطعا ان الموصوف به ذات واحدة فاما في الشئ في التعليلات لتعليل ان وجد اثر من ذاتي في  
ذاتي ادرك لذاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذى ادركت منه ذاتي اثر في ادركي لذاتي الاسباب  
وجوده لي واذا كان وجودي لي كمن يتجلى في ادركي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اى لا انفصل عن ذاتي وشئ آخر في ادركي  
ذاتي وكان ادركي لذاتي من التوصل في كيف ادركت ان ذلك الاثر هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك فانت اعرف من ذلك الاثر

بعلامته من العلامات الاثر ذاتی واما حضرت اثر ذاتی فی ذاتی او فی آله ذاتی ثم احکم بان ذلک الاثر هو من ذاتی احتیاج ان یجمع بین ذلک  
 الاثر و بین ذاتی فاحکم و اقول ان ذلک الاثر هو حکم اثر ذاتی کیون قدر سبق ادراکی لذاتی لاس من ذلک الاثر فان قبل من اثر آخر کان حکم حکم بذلک  
 الاثر بنیت الی بالانتهایة نه فیما مضی و قد یكون ادراکی لذاتی لا لا اثر بل بوجوه و صورة ذاتی فی الاعیان بل بوجوه و صورة ذاتی فی الاعیان  
 لی لا الوجود و اما اثر ذاتی و اذا ادركت شیئا منه بسبب انه یوجد منه اثر فی فلو و جده هو فی المكان ادراکی لذاته فاما اذا ادركت ذاتی من اثر یوجد  
 فی و لیس الا الوجود و تم وجودی فی الاعیان الی الایضی فادراکی لذاتی من ذاتی اتم مما لو صح ادراکها من اثر و اما اذا ادركت ذاتی انتی بعبارة  
 و نه الکلام فایدل علی ان علم النفس بذاته الی من محمول هو تهانیها و الایمل علی ان علم النفس بذاته الی من بصفة قائمه به کمالا یخفی علی  
 اولی النبی یلو آخ و هو انان محمد صریب العالمین و الصلوة والسلام علی خیر خاقه محمد وآله و اصحابه و تبعین قد وقع الغرض من تحریر هذا  
 مع ما غیه من التعذیل و الرجح فی شوال سنة ثمان و تسعین بعد الالف و انا تین من الهجرة المقدسة النبویة علی اجرها ان شاء الله

الحمد لله الذی هدانا لهذا الذی کنا نجهلون و قد اقرت له العلماء بالاعتراف و اتفقت الفاضلاء علی انه امام  
 قوام معارف تجرهُ المنابر و المشارق اقرت له العلماء بالاعتراف و اتفقت الفاضلاء علی انه امام  
 حصرة بلا خلاف مالک ازمنة تدقیق المعقول و المنقول سالك سبیل تدقیق الغریب و الاصل  
 مولانا الهادی الشیخ محمد عبدالحق حمزی الیقز آبادی فی المطبع النظامی انوار  
 فی الکافور سنة ثمان و تسعین بعد الالف و انا تین  
 من جرة رسول الثقلین صلی الله علیه  
 و علی آله و سلم بعد و ما فی  
 الخافقین

## اشتهر

چونکه این کتاب مستطاب بعد از آنکه مصنف و موصوف الصدور حق تالیفش فی قریب فرموده و بعرفند که شیخ عباس صحت در بر کشید  
 و علیه الطباع پر کشید و اندا بوجوب قانون بستم شتاع و اخل جبره گوشت نکشت که گویا بید کسی بدون اجازت را قلم و خط

وجه مهر و دستخط



کتابخانه  
 مجلس  
 شورای  
 عالی  
 فرهنگ  
 و  
 آموزش  
 عالی  
 تهران

برای سند اخذ می که کتاب به مطبع نظامی ست  
 مهر و دستخط مقرر مطبع بر نامه آن ثبت گردد و نقد

# Form of assessments on Companies under Part III of the Indian Income Tax Act for the quarter ending

|  | 1            | 2               | 3  | 4   | 5                       | 6       | 7  | 8 |
|--|--------------|-----------------|--|---|-------------------------|---------|--|---|
|  | Not assessed | Amount assessed | Amount of fines and penalties which may be paid after the date of assessment | Amount of fines and penalties under section 201 | Total column 4, 5 and 6 | Rebates | Round under section 27, exclusive of fines |   |
|  |              |                 |  |   |                         |         |  |   |
| do. those incomes or profits are assessed at not less than Rs. 500 but not less than Rs. 750 |              |                 |  |   |                         |         |  |   |
| do. 750 do. 1,000  |              |                 |  |   |                         |         |  |   |
| do. 1,000 do. 1,500  |              |                 |  |   |                         |         |  |   |
| do. 1,500 do. 2,000  |              |                 |  |   |                         |         |  |   |
| do. 2,000 do. 10,000   |              |                 |  |   |                         |         |  |   |
| do. 10,000 do. 1,00,000  |              |                 |  |   |                         |         |  |   |
| do. 1,00,000 and upwards   |              |                 |  |   |                         |         |  |   |
| Total  |              |                 |  |   |                         |         |  |   |

City Commissioner's Office

District

Deputy Commissioner.

# اشتهار

واضح باد که این شرح حاشیہ میرزا  
امور عامہ از تصنیف شریف علامہ عارف  
جناب مولانا محمد عبدالحق صاحب خیر آبادی دام فیضہ  
بعد مہرب کر دن مصنف موصوف حق تالیف این رفیق  
بصرف زر کشید و مطبع نظامی حلیہ طبع پوشید و حسب منشاء  
قانون بستم و داغل ہی رجسٹر گورنمنٹ گروید  
امید کہ کسے بدون اجازت راستہ قصد طبع  
آن نفس نہ ماید ورنہ طمع نفع بقصان گراید  
عاجز محمد عبد الرحمن مفتی مطبع نظامی  
عفتہ

















